

منشورات دار البيرق - عمان

قاعدة الشهور

في
مجتمع
مُعاصر

أحمد عبد الكريم أبو شنب

حقوق الطبع محفوظة

الطبعة الاولى
عمان - الاردن

اهداءات متنوعة

DIFFERENT GIFTS

منشورات دار البير - عمان



الهيئة العامة لكتبة الإسكندرية

قاعدة السورى في مجتمع معاصر

٥١٨٠

احمد عبد الكريم ابوشنب

مقدمة

تعتبر الشريعة الإسلامية من الشرائع الأساسية في العالم ذلك فوق انها قد حكمت جزءا كبيرا من العالم بشكل عام قرابة ثلاثة عشر قرنا فأنها قد أعلنت مبادئ أساسية في نطاق النظام السياسي والدستوري وكرست نظريات قانونية وقدمت حلول علمية وواقعية لمشاكل الحياة الاجتماعية بشكل عام والقانونية بشكل خاص .

ففي نطاق المبادئ الجوهرية السياسية والدستورية أعلنت هذه الشريعة مبادئ الشورى والمساواة والعدل والتعاون ، وفي مجال الحقوق والحريات الطبيعية والاجتماعية للانسان أعلنت حرية الانسان في معتقده ورايه وضميره ومسكنه وتنقله ..

ففي القرآن تجسيدا لحرية العقيدة نجد اكثر من آية .
كما جسد القرآن حق الانسان - أي أنسان - في الحياة كما تكرسه الآية ٣٢ من سورة المائدة من قتل نفسا بغير نفس أو فساد في الارض فكأنما قتل الناس جميعا .

اما من حيث الحقوق الاجتماعية للانسان فلقد حقق عمر بن الخطاب مستوحيا ذلك من مبادئ الاسلام نوعا من الضمان الاجتماعي لكل انسان في الدولة الاسلامية فلقد وزد في كتاب الخراج لأبي يوسف أن عمر بن الخطاب رأى شيخا يسأل على باب فسأل فعلم أنه يهودي فقال له ما الجأك الى ما أرى ؟ قال أسأل الحاجة والجزية والسن ، فأخذ عمر بيده وأرسل الى

خازن بيت المال قائلا : انظر هذا وامثاله فوالله ما انصفناه أن
أكلنا شبيبته ثم نخذله عند الهرم ، ثم أمر له بمعونة اقتصادية
تكفي حاجته .

وفي نطاق اعلاء شأن القانون نجد أن الاسلام قد أعلن مبدأ
سيادة الشريعة الاسلامية ويكفيني هنا أن أستشهد بما قاله
الدكتور ادمون رباط في كتابه الوسيط في القانون الدستوري
العام ، الجزء العام ص ١٨٩ ، رقم الحاشية ٥٣ والجدير
بالملاحظة أن نتذكر أن مبدأ سيادة القانون يبدو شبيها لمبدأ
سيادة الشريعة في الاسلام عندما كانت المجتمعات الاسلامية
خاضعة لاحكامها من جميع نواحي حياتها حيث كان لا يعتبر
صالحا كل عمل يأتي به الفرد سواء اكان من الحكام أو الرعية إلا
إذا كان موافقا لاحكام الشريعة ، وهي مقارنة بين المبدأ الغربي
لسيادة القانون وبين المبدأ الاسلامي لسيادة الشريعة تستحق
العناية لدراسة اوجه الشبه العديدة بين هذين المبدأين .

لقد انتبه علماء القانون في العالم ألى هذه الشريعة
واعترفوا بأهميتها في العديد من المؤتمرات الدولية كمؤتمر
القانون المقارن المنعقد في مدينة لاهاي سنة ١٩٣٢ وفي سنة
١٩٣٧ ، وكذلك مؤتمر المحامين الدوليين بمدينة لاهاي أيضا
والذي اشتركت به ٥٣ دولة ، وخلاصة هذه المؤتمرات فيما
يخص الشريعة الاسلامية أنها شريعة مرنة ، قابلة للتطور ، أصيله
واعتبارها مصدرا من مصادر التشريع العام .

وانا في هذا البحث لست في معرض الكلام عن كل نواحي
الشريعة الاسلامية فهي نواحي كثيرة وتحتاج الى جهود مضيئة
ومجلدات هائلة ، ولكنني سأبحث ناحية اساسية من نواحي
النظام السياسي والدستوري الاسلامي ألا وهي قاعدة الشورى ،
هذه القاعدة التي يركز عليها نظام الحكم السياسي في الاسلام .

احمد ابو شنب

الفصل الاول

مدخل الى دراسة قاعدة الشورى الاسلامية

لا بد قبل البحث في دقائق قاعدة الشورى من التطرق الى بعض الامور المهمة التي لا غنى عنها لبحث هذه القاعدة والتي تساعد على توضيح بعض القضايا المهمة منذ البداية ومن أهم هذه الامور .

مرونة الشريعة الاسلامية فيما يتعلق بالمعاملات :

كيف يمكن لهذه الشريعة التي نشأت قبل أربعة عشر قرنا ووقف بها التطور بشكل عام منذ أكثر من ثمانية قرون عندما أعلن الفقهاء المتأخرون اقفال باب الاجتهاد ، اقول كيف يمكن لهذه الشريعة اذن أن تسير الاحداث الكثيرة والمعقدة التي يزخر بها هذا العصر ، وأن تقدم لها الحلول الناجحة وهي أحداث شملت جميع جوانب الحياة الانسانية ؟

لقد اشتملت الشريعة الاسلامية على جانبين من جوانب الحياة الانسانية وهما العبادات والمعاملات ، فاما العبادات فقد جاءت مفصلة بكل دقة بحيث لا اجتهاد فيها ، واما بالنسبة للمعاملات فإن الشريعة قد اشتملت على المبادئ العامة والقواعد الكلية بحيث لم تخض في النواحي التفصيلية الدقيقة ألا استثناء وبالتالي تركت التفصيلات لجهود فقهاء الامة ، يستنبطون حلول المسائل التي تتحداهم من خلال هذه المبادئ العامة والقواعد الكلية على ضوء حاجاتهم ، وهو ما يضيف صفة المرونة على هذه الشريعة ويجعلها

ملائمة لكل عصر من العصور طالما أنها ليست جامدة .

ومثال ذلك قاعدة الشورى التي كرسها القرآن الكريم في الآية ٣٨ من سوري الشورى « وأمرهم شورى بينهم » ولكن الكتاب أو السنة لم يفصلا هذه الشورى التي هي من صفات المؤمنين وتركها تحديد طرق تحقيقها الى المسلمين في كل عصر بحيث يعملون على ذلك بما يلائم حاجاتهم ومتطلباتهم .

التمييز بين الشريعة الاسلامية والفقه الاسلامي :

ان ما ذكرناه في النقطة السابقة يدفعنا الى القول أن الشريعة الاسلامية شيء والفقه الاسلامي شيء آخر . ذلك أن الشريعة الاسلامية ثابتة لا تتغير لانها المبادئ الكلية الاساسية لهذا الدين ، وقد كملت هذه الشريعة في عهد الرسول عليه السلام ، جاء في القرآن الكريم « اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام ديناً » .

وهكذا تقررت هذه الشريعة نظاما للحكم في الاسلام لا مفر من اتباعه ، ولكن الحياة تندفع دائما الى الامام وتتجدد حاجاتها وتتغير علاقات الناس فيها كذلك وسائل العمل وطرق الانتاج وتبرز الى الوجود اوضاع جديدة ، فكيف يمكن لفكرة ثابتة أن تواجه حاجات واحوال متجددة ؟ بل كيف يمكن لهذه الحاجات والاحوال ان تتحرك وتنمو في ظل فكرة ثابتة ؟

نستطيع القول أن الشريعة الاسلامية وأن كانت ثابتة لا تتغير لأنها ترسم اطارا واسعا شاملا يتسع لكل تطور أما الفقه الاسلامي فمتغير لأنه يتعلق بتطبيقات قانونية لتلك المبادئ على القضايا والامواض المتجددة التي تنشأ من تطور الحياة الاجتماعية ، اذن هذا الفقه هو الاستجابة المتكررة لدواعي الحياة المتجددة في صورة تطبيق تشريعي معين للشريعة الاسلامية الثابتة على حالات غير ثابتة في حياة الامة الاسلامية عبر مراحل التاريخ .

واستنادا على ما سبق فإن الصور التاريخية للمجتمع الاسلامي لا تحدد ولا تستوعب كل الصور الممكنة للمجتمع الاسلامي ويكون لكل جيل أن يبدع نظمه الاجتماعية في حدود المبادئ الاسلامية وأن يلبي حاجات زمنه باجتهادات فقهية قائمة على الأصول الكلية للشريعة على شرط اتباع مناهج صحيحة في الاجتهاد.

وبتقرير هذه القاعدة تصبح السوابق التاريخية في نظم المجتمع الاسلامي فيما لم يرد نص صريح فيه من الشريعة مجرد معالم يؤخذ بها على سبيل الاستئناس. وهذا ما ذهب اليه الشهيد سيد قطب في كتابه نحو مجتمع اسلامي.

مبدأ الانتفاع بالتجارب البشرية في تنظيم المجتمع الاسلامي:

أن المبادئ العامة في الشريعة الاسلامية لا تمنع ابنائها من الاستفادة من التجارب الانسانية الاخرى بشرط هام هو أن تكون هذه التجارب التي تريد الدولة الاسلامية الاستفادة منها متوافقة مع المبادئ الاسلامية الاساسية.

فالنظام البرلماني مثلا هو نظام لم يشهده الواقع الدستوري الاسلامي ولكن يمكن الأخذ به طالما أنه يحقق قاعدة الشورى الاسلامية، رغم أنه قد نما وترعرع في تربة غير اسلامية شرط تكييفه مع هذه الشريعة.

اما دليلنا على إمكانية الاستفادة من التجارب الانسانية الأخرى من قبل الدولة الاسلامية فهو أن عمر بن الخطاب قد أدخل على النظام الاسلامي نظام الدواوين وهو نظام فارسي لم تكن الشريعة الاسلامية قد نصت عليه رغم ذلك عندما رأى عمر أن هذا النظام ضروري لتصرف شؤون الحياة الاجتماعية في الدولة، بل أنه عندما زار عمر بن الخطاب الشام رأى أن واليه عليها معاوية

بن أبي سفيان قد لبس ملابس الملوك فابتدره قائلا: أكسروية يا معاوية؟ فقال له معاوية كلا ولكني رأيت القوم هنا لا يهابون الحاكم الا اذا لبس مثل هذه الملابس فاقره عمر على هذا رغم أن الاسلام لم ينص على هذا طالما أن معاوية أراد به المصلحة.

ويكاد المفكرون الاسلاميون المعاصرون أن يجمعوا على مبدأ الانتفاع بالتجارب البشرية في تنظيم المجتمع الاسلامي وذلك شرط تكييف هذه التجارب بما يتفق والشرعية الاسلامية.

كيفية اعمال الشريعة الاسلامية في عصرنا الحاضر:

أن امام فقهاء السياسة الشرعية الاسلامية فيما لو أرادوا تحكيم الشريعة الاسلامية في مجتمع معاصر طريقين اثنين:

اولا: أن يتابعوا خطوات الفقه الاسلامي من حيث وقفت لكي يستنبطوا من الاحكام ما يملأ هذه الفجوة الواسعة العميقة، وحتى تكون المسيرة طبيعية فان عليهم متابعة الاحوال الاجتماعية والحاجات اليومية التي برزت وتسلسلت منذ لحظة التوقف لكي يقدموا لها حلا فقهية متطورة متسلسلة هي الاخرى، ولما كانت الاحوال الاجتماعية الماضية غير ممكنة الاحاطة على وجه الدقة فأن عملهم سيكون قائما على فروض لا يؤمن الزلل فيها فوق أنها عملية شاقة وقد تبدو مستحيلة.

الثاني: الرجوع مباشرة الى الشريعة الاسلامية، الى مبادئها العامة وتشريعاتها الكلية يستلهمون منها حولا تطبيقية لمشكلات المجتمع المعاصر، كما فعل من سبقهم من فقهاء الاسلام حينما دعته حاجات زمنهم الى استلزام تلك الشريعة مسترشدين مع هذا بطريقة الفقهاء القدامى في الاستنباط ومستأنسين بما وصلوا اليه من احكام ومستفيدين من التجارب البشرية الاخرى وهذه الطريقة

تبدو مقبولة من عدد كبير من المفكرين المسلمين المعاصرين وسوف نسير في بحثنا هذا على هذه القاعدة .

موقع الحاكم أو الخليفة أو الامام في النظام السياسي الاسلامي :

لا بد قبل ان نبدأ بتحليل قاعدة الشورى الاسلامية من محاولة لتحديد موقع الخليفة أو الحاكم أو الامام في النظام السياسي والدستوري الاسلامي ذلك أن هناك ادعاءات كثيرة تحاول أن تضفي على هذا الحاكم هذه الصبغة أو تلك بعيدا عن موقعه الحقيقي .

فهنالك من يجعل للحاكم أو الامام صفة مقدسة ويعطيه سلطات واسعة في التشريع والحكم وهذا ما يشكل خطورة كبيرة لانه يقتصر بنفي اية مسؤولية عن الحاكم ويعطيه صفة الحاكمية المطلقة مما لا يترك مجالا للشورى عند اصحاب هذا الرأي وهو ما نصادفه عند الشيعة الامامية .

وهناك من يصف النظام السياسي الاسلامي بأنه دكتاتوري في طبيعته ويعتقد أن للحاكم في هذا النظام سلطات مطلقة وأنه لا مكان للشورى في هذا النظام .

وهناك من يعتقد أن الحاكم في النظام السياسي الاسلامي يتمتع بمركز الشخص الذي هيأ الله سبحانه له الظروف لكي يتولى منصبه مما يضفي على الحاكم صبغة دينية واصحاب هذا الرأي يظنون بان الاسلام يؤمن بنظرية العناية الالهية ، والواقع إذا كان هذا الامر صحيحا فليس هناك ايسر على الحاكم من أن يحتج بهذه العناية الالهية لكي يضخم من دوره ويقوى من مركزه بعيدا عن الشورى حتى يصبح الحاكم المطلق .

ونحن اذ نبدأ بمناقشة هذه الادعاءات فانما نستعين في تنفيذها بآيات قرآنية وأحاديث نبوية وآراء علماء ومفكرين .

من العلماء المعاصرين الذين تعرضوا لنظام الحكم في الاسلام الاستاذ سيد قطب حيث يقول : في كتابه نحو مجتمع اسلامي ص ١٥٠ «أن الحاكمية في النظام الاسلامي لله وحده فلا حاكمية فيه لامير ولا لرعية فالله وحده هو المشرع ابتداء وعمل البشر هو تطبيق التشريع الالهي وتنفيذه ، وهم حتى فيما يجمعون عليه مما لم يرد فيه نص يظلون مطبقين للمبادئ الاسلامية لا مبدعين ولا مضيفين مبدأ جديدا لا اصل له في الشريعة ولا يملكون أن يخالفوا اصلا من اصولها وهم من الاحكام التطبيقية والتنفيذية محكومون بالمبادئ الاساسية التي جاءت بها الشريعة غير مخيرين في العدول عنها . يقول تعالى في الآية ٩ من سورة المائدة «وان احكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع اهواءهم» ويقول في الآية ٤٤ من سورة المائدة «ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون» ويقول في الآية ٣٦ من سورة الاحزاب «وما مكان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا أن يكون لهم الخيره من امرهم» .

ويمضي سيد قطب فيقول : أن الإشارة الى الرسول عليه السلام في صدور الحكم والتشريع لا تنفي ان الحاكمية لله وحده دون البشر فالرسول لا ينطق في هذا عن الهوى ، فقد قال تعالى في الآية ٤٠ من سورة النجم «ان هو الاوحي يوحى» واذا كان فقهاء الشريعة الاسلامية يملكون وهم ليسوا طائفة معينة كرجال الاكلبيروس في الكنيسة المسيحية مثلا - انما هم من تفقه في الدين ايا كانت وظيفته وعمله - يملكون أن يختلفوا في فهم النصوص وفي استنباط الاحكام منها كما يختلف شراح القانون الوضعي ولكن اختلاف فقهاء الاسلام يظل داخل حدود مرسومة فهو لا يمكن أن يخرج على المبادئ الاساسية في الشريعة ، يقول تعالى في الآية ١٥٩ من سورة النساء «فان تنازعتم في شئ فردوه الى الله والرسول» .

وبذلك تظل الحاكمية لله وحده ويظل المجتمع الاسلامي

محكوما وفق شريعته فاذا انحرف عن هذه القاعدة لم يعد مجتمعا اسلاميا يحمل هذا العنوان الخاص . وهكذا نجد سمة الربانية تتحقق من توحيد الحاكمية لله وهذه بدورها راجعة الى عقيدة التوحيد الاسلامية .

وبهذه الربانية انفرد النظام الاسلامي من بين سائر النظم التي عرفت البشرية بما فيها النظام الثيوقراطي الذي كان الحاكم يتلقى فيه سلطته اما من رجال الدين واما من الحق الالهي بوصفه ظل الله في الارض ! فمعنى الربانية في الاسلام متعلق بالنظام ذاته لا بالحاكم وسلطة الحكم ، فالحاكم في النظام الاسلامي لا يتلقى سلطته من رجال الدين ولا يدعيه بحق الهي له إنما يستمد حقه في تولي الحكم من البيعة الحرة كما يستمد طاعته من تنفيذ شريعة الله دون سواها فقد ورد في صميم البخاري «اسمعوا واطيعوا وأن أستمعل عليكم عبد حبشي ما اقام فيكم كتاب الله تعالى» و فرق كبير بين هذه القاعدة وقاعدة النظام الثيوقراطي كما عرفت اوروباً .

أن الربانية في النظام الاسلامي ربانية شريعة ونظام لاربابية امراء وحكام ، انتهى كلام سيد قطب .

وعلى ضوء ما سبق من كلام سيد قطب فإنه ما دامت الحاكمية المطلقة في المجتمع الاسلامي لله وحده فمؤدى ذلك أن الحاكم إنما هو موظف من قبل الامة التي ولته وعليه أن يتقيد بكتاب الله ويلتزم بالشورى والاتحمل المسؤولية اذا بغى واستبد لان الرسول يقول «اسمعوا واطيعوا وأن أستمعل عليكم عبد حبشي ما اقام فيكم كتاب الله تعالى» وما يفهم من هذا الحديث أنه اذا لم يقيم بكتاب الله فلا سمع ولا طاعة وفي كتاب الله في الآية ١٥٩ من سورة آل عمران وشاورهم في الامر .

اما الذين يقولون أن نظام الحكم في الاسلام دكتاتوري بطبعه لان الدولة فيه تملك سلطة واسعة ويزيد الامر سوءا انها تملكها

باسم الدين ، باسم شيء مقدس له على نفوس الناس سلطان هائل وبهذا تختنق حرية الرأي ويصبح الخارج على الحاكم عرضة للاثهام بالخروج على الدين فقد تصدى لهم المفكر الاسلامي المعروف .

محمد قطب في كتابه شبهات حول الاسلام حيث يقول في ص ١٩٦ في رده هذا الادعاء : من أين جاءوا بهذا القول الغريب على الاسلام ؟ امن قسول القرآن في الآية ٣٨ من سورة الشورى ، «وامرهم شورى بينهم» ام من قوله في الآية ٥٨ من سورة النساء «واذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل» .

ام من قول ابي بكر : ... «فان عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم» أم من قول عمر : «فان وجدتم في اعوجاجا فقوموه» فيقول له رجل من عامة المسلمين «والله لو جدنا فيك اعوجاجا لقومناه بحد السيف» .

نعم وجد الطغيان باسم الدين . وما تزال امثلة من هذا الطغيان تقوم في بعض البلاد ولكن من ذا الذي يقول أن الدين وحده هو ستار الطغيان في الارض ؟ وهتلر ؟ هل كان يطغى باسم الدين ؟ وستالين ؟ .

ثم يمضي محمد قطب فيقول : وما يدافع احد عن الدكتاتورية وما يرضاهما انسان حر الفكر والضمير ولكن استقامة الطبع والفكر تقتضي الاقرار بالحق الخالص دون ميل مع الهوى والشهوات . وللحق أن كل معنى جميل يمكن استغلاله والتستر وراءه لقضاء المآرب الشخصية وقد أرتكبت باسم الحرية افظع الجرائم في الثورة الفرنسية فهل نلغي الحرية ؟

وباسم الدستور سجن الابرياء وعذبوا وقتلوا فهل نلغي الدساتير ؟ وباسم الدين قام الطغيان حقا في الارض فهل يبرر ذلك أن نلغي الدين ؟ كان هذا يمكن أن يكون مطلبا معقولاً لو أن الدين في ذاته بتعاليمه ونظمه يؤدي الى الظلم والطغيان . فهل يصدق

ذلك على الاسلام الذي ضرب من امثلة العدل المطلق لابين المسلمين وحدثهم بل بين المسلمين واعدائهم من المحاربين ما اقربه حتى اولئك الاعداء في اكثر من حادث على مدار التاريخ .

انما علاج الطغيان ان ننشئ شعبا مؤمنا يقدر الحرية التي ينادي بها الدين ويحرص عليها فيصد الحاكم عن الظلم ويقف به عند حده المرسوم ولست احسب ان نظاما يهدف الى ذلك مثل النظام الذي جعل من واجب الشعب تقويم الحاكم الظالم فيقول الرسول في حديث متفق عليه اي مروي في الصحيحين « من رأى منكرا منكره فليغيره... » ويقول « أن من اعظم الجهاد عند الله كلمة عدل عند امام جائر » رواه أبو داود والترمذي .

وباسم هذه المبادئ ثار الناس على عثمان حين اعتقدوا انه ينحرف عن السبيل .

ثم يقول محمد قطب أن طريق التحرر ليست الغاء الدين بل تعليم الناس هذه الروح الشائرة التي تنفر من الظلم وتقوم الظالمين وانها في صميمها لروح الاسلام اذن لادكتاتورية في الاسلام .

ويقول ابو الاعلى المودودي في كتابه مفاهيم اسلامية حول الدين والدولة ص ٩٢ « ليس للانسان أن ينال منصب الحاكمية المطلقة على أخيه الانسان وأن الغاية الرئيسية من نزول القرآن هي أن ينزع عن رقبة الانسان غير عبودية غير الله ويمنحه الحرية التامة في الرأي والتفكير واعلان ما في ضميره والقرآن لا يعترف لاي فرد بحقه في أن يحل لنفسه ما يشاء أو يجعل من نفسه حاكما تكون اوامره ونواهيه مطاعة بصورة مطلقة ، أن القرآن بكل صراحة يعتبر هذا نوعا من الشرك ويعتبر الذين يأتون بمثلها لعلمائهم ومشايخهم واحبارهم ورهبانهم وحكامهم مشركين بالله والاسلام ماجاء الا ليقمع شاقة عبودية الانسان لغير الله وان يقضي على الوهية البشر ، ومن الواضح في الإسلام أنه حتى

الرسول لاطاعة له الالباعته باره قد اوتي الحكم والنبوة من الله وما طاعة الحكام الالباعته اراهم منفذين لاحكام الله ورسوله وما طاعة العلماء الا لانهم يرشدون الناس الى احكام الله ورسوله وحدود الله في مختلف شعب الحياه فاذا جاء احد منهم بأمر مستنبط من شريعة الله فالواجب على المسلم الطاعة لانه لاحرية فكرية له امام شريعة ربه حاكمه الحقيقي المطلق ، اما اذا جاء احد من البشر مهما كان شأنه يعرض على المسلم فكرته ورأيه من نسج خياله فان طاعته على المسلم ليس واجبا وله كل الحق في أن يمارس حريته في التفكير ازاء ذلك بل لا مانع له في هذا المجال من ان يخالف حتى راي الرسول الشخصي فضلا عن رأي غيره من العلماء والامراء والحكام .

ويستمر أبو الاعلى المودودي فيقول في الصفحة ٩٧ من كتابه المذكور: وهو أي الرسول عندما كان يعمل شيئا من الناحية الشخصية ينفخ نزع الحرية الفكرية والاستغلال العقلي في روح اتباعه ويروضهم على اقوم واسمى ما يكون من مبادئ الديمقراطية ويعلمهم ابعاد مزاوله الحرية الفكرية تجاه كل انسان لانه لا يجوز لاي كان ان يتمتع بسلطة دكتاتورية على اتباعه .

يقول تعالى في الآية ٧٩ من سورة آل عمران «ما كان لبشر ان يؤتیه الله الكتاب والحكم والنبوة ثم يقول للناس كونوا عبيدا لي من دون الله» .

اما رسول الله فانه كان يقول لاتباعه فيما رواه مسلم «انما انا بشر اذا امرتكم بشيء من دينكم فخذوا به واذا امرتكم بشيء من رأي فأنا انا بشر» .

ويستمر المودودي قائلا: ان هناك امثلة كثيرة توضح أن المسلمين في عهد الرسول عليه السلام اذا عرفوا بطريقة أو بتصریح منه عليه السلام انه انما يشير عليهم بأمر من تلقاء نفسه يبدون فيه

رايهم بكل حرية ولا يعدون موافقته عليه واجبا على أنفسهم بل كان عليه السلام نفسه يشجعهم على ذلك لان ابداء الرأي المخالف في مثل هذه الاحداث لم يكن جائزا في نظره فحسب بل كان ذلك احب الامور اليه وكثيرا ما تنازل عن رأيه ازاء آراء اصحابه . انتهى كلام المودودي .

من هنا نرى أنه اذا كان محمد وهو رسول الله ، لم يكن ذا سلطات دكتاتورية فكيف بالحكام من بعده ؟ فالاسلام ينفي عن الحاكم في الدولة الاسلامية أية صفة تسلطية ويجعله ملزما بالكتاب والسنة وبقاعدة الشورى التي هي الاساس للنظام السياسي في الاسلام .

النقطة الاخرى التي لا بد من مناقشتها هي مسألة أن الاسلام يأخذ بنظرية العناية الالهية فيما يتعلق بالحاكم ورغم انه أخذ في اوروبا بهذه النظرية من قبل الحكام لكي يبرروا سلطاتهم المطلقة فان التاريخ الاسلامي قد جاء لنا بأمثلة على حكام حاولوا تبرير طغيانهم بهذه الصورة أو قريبا منها ، فهذا معاوية بن أبي سفيان كما ورد في كتاب الامامة والسياسة يعتبر أنه انتصر على خصومه ووصل الى دفة الحكم بعناية الله ورعايته ويصفه اتباعه بأنه خليفة الله في الارض ، وهذا أبو جعفر المنصور يصف نفسه بأنه سلطان الله في الارض وهذا خليفة فاطمي يعتقد أنه الحاكم بأمر الله في الارض .

وهكذا فاذا أعتقد الحاكم أنه انما جاء بعناية الله ورعايته لكي يتربع على كرسي الحكم فما اسهل عليه أن يحتج بهذه العناية والرعاية لكي ينصب من نفسه حاكما مستبدا يكبت الحريات ويخنق الافكار .

وقد تكون الحجة الاولى التي يحتجون بها هي الآية ٢٦ من سورة آل عمران « قل الله مالك الملك تؤتي الملك من تشاء

وتتزع الملك ممن تشاء وتعز من تشاء وتذل من تشاء بيدك الخير انك على كل شيء قدير» .

ونعتقد ان هذه الآية الكريمة لاتقرر نظرية العناية الالهية اذا استطعنا أن نميز بين الارادة الالهية وبين المشيئة الالهية وبين الرضى الالهي .

فحسب ما يرى الدكتور مصطفى محمود في كتابه حوار مع صديقي الملحد ، «ان المشيئة الالهية تعني ان كل ما يجري في هذا الكون من هداية وضلال من ايمان وكفر ، من تولي حاكم للرئاسة أو من عزل اخر ، إنما يجري ذلك كله ضمن المشيئة الالهية» .

ومعنى ذلك أن حرية الإنسان وبالتالي حرية الجماعة إنما تعمل ضمن اطار المشيئة الالهية أي تحت سلطة الله وقدرته فيما أن الله قد منح البشرية قدرا من الحرية في أن يعملوا اعمالا معينة فانه ينتج عن ذلك ان كل ما يعملوه هو بأذن الله وضمن مشيئته وضمن سلطانه فلا احد مهما عمل يخرج عن دائرة المشيئة الالهية .

اما الأرادة الالهية فتعني أن ما يريد الله يجب أن يحصل ويجب أن يتحقق فورا .

واما الرضى الالهي فالانسان يستطيع أن يخالفه اي ان الانسان يستطيع ان يعمل عملا لا يرضى الله وان كان عمله هذا واقعا ضمن نطاق المشيئة الالهية اي تحت سلطان الله .

اذن على ضوء هذا التمييز لو عدنا الى الآية ٢٦ من سورة آل عمران لو وجدنا ان تفسيرها هو أن الله مالك هذا الكون ترك للناس مجالاً للحرية والاختيار ضمن مشيئته بحيث ان ما يحدث من تقلد البعض للحكم أو عزل البعض الآخر وبالتالي اعزاز هذا أو اذلال ذلك إنما يحدث كله في ملكه وتحت سلطانه ، إنما يحدث كله ضمن مشيئته وليس ضد ارادته وان كان يمكن ان يحدث ضد رضاه ، فلو اراد الله لما ولى على شؤون المسلمين الا اعد لهم واتقاهم الا انه بسبب تركه لهم المجال واسعا لتدبير امورهم نلاحظ ان اطغاهم

قد يستولي على الحكم .

اذن خلاصة الامر أن الله يترك للناس مجالا وحرية واسعة في اختيار الحاكم بحيث يصل في بعض الاحيان الى الحكم عنوة من يستبد في امر الامة وهو ما لا يمكن ان يتوافق مع النظام الاسلامي او مع الرضى الالهي الذي قرر قاعدة الشورى ونستنتج من ذلك كله ان الاسلام لا يأخذ بنظرية العناية الالهية بل يترك للناس حرية اختيار الحاكم على مسؤوليتهم او حرية القبول به ان استولى بالقوة على الحكم وعلى مسؤوليتهم ايضا وهم سيحاسبون من وجهة نظر الاسلام ان قبلوا بالحاكم المستبد .

اما الحجة الثانية التي يحاول الحكام ان يتشبثوا بها لتبرير سلطاتهم الاستبدادية ولكي يكرسوا طاعة الامة لهم مهما كانت أعمالهم فهي آية الامراء كما يدعوها ابن يتميه اذ يقول تعالى في الايتين ٥٨ - ٥٩ من سورة النساء «ان الله يأمركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها واذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل أن الله نعماً يعظكم به ان الله كان سميعا بصيرا . يا أيها الذين آمنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم فإن تنازعتم في شئ فردوه الى الله والرسول أن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير واحسن تأويلا» .

يقول ابن يتميه في تلعيقه على آية الامراء هذه ص ٥ من كتابه السياسة الشرعية : ان على الرعية حسب هاتين الايتين اطاعة اولي الامر الا اذا أمروا بمعصية الله فلا طاعة لمخلوق في معصية الخالق .

اي ان طاعة اولي الامر مقرونة بتنفيذهم لكتاب الله فان حادوا عن طريقه فلا طاعة لهم على الرعية . بل انه في تحديد من هم اولي الامر الذين امرت الآية بطاعتهم اجمع المفكرون على انهم الحكام والعلماء .

اذن هذه الالية لا تعطي الحاكم سلطات استبدادية ولا تفرض على الرعية الطاعة العمياء كما انه لا تحدد اولى الامر بالحكام فقط بل تشرك العلماء معهم وتفرض طاعتهم ما اقاموا كتاب الله تعالى ، وفي هذا اسقاط الحجة الثانية التي استعملها بعض الحكام في التاريخ الاسلامي لتبرير سلطانهم المطلق .

والآن بعد هذا العرض الذي سبق لتحديد الموقع الصحيح للحاكم في الدولة الاسلامية تسقط كل الاقنعة ويبدو لنا واضحا أن هذا الحاكم ليس الاموظفا عاما اختارته الأمة بالبيعة الحرة ليقيم فيها شريعة الله تعالى فأن أخل بالتزامه كان عليها أن تثور عليه وتختار حاكما آخر يقيم فيها شريعة الله .

واذا كان الحاكم في الدولة الاسلامية ملزما باتباع شريعة الله وانه ليس له أن يستبد في أمر المسلمين .

فأننا نكون بعد أن اثبتنا ذلك قد بنينا جسرا يوصلنا الى قاعدة الشورى في الاسلام ولكن بعد ان اوصلنا هذا الجسر الى هذه القاعدة سرعان ما يفتح الباب واسعا لتساؤلات دقيقة طالما مر عليها الباحثون في نظام الحكم السياسي الاسلامي مر الكرام فتارة يأخذونها على انها مسلمات وحينما يبعثرونها هنا وهناك في مؤلفاتهم دون ترتيب أو تصنيف يعطي الفائدة وهو ما حرصنا على تجنبه في هذا الكتاب .

اذن اذا كان الحاكم في الدولة الاسلامية ملزما باتباع شريعة الله وأنه ليس له أن يستبد في أمر المسلمين فهل هو ملزم بقاعدة الشورى الاسلامية ، اي هل في الكتاب او السنة ما يفرض على الحاكم الالتزام بقاعدة الشورى ، واذا كان ملزما فمن هم هؤلاء الذين يلزم الحاكم باستشارتهم ؟ ورأى كهؤلاء هل هو ملزم للحاكم أم هي مجرد استشارة تذكرنا باستشارة الرئيس الفرنسي في المادة ١٦ من دستور سنة ١٩٥٨ لرئيس مجلس الشيوخ

ولرئيس المجلس الدستوري وللوزير الاول ولرئيس الجمعية الوطنية واذا كانت استشارة اهل الشورى ملزمة للحاكم في الدولة الاسلامية فهل يلتزم برأي الاغلبية أم يستطيع أن يأخذ برأي الاقلية دون الاكثرية أم يشترط الاجماع لكي يلتزم برأيهم ؟ هذا ما سنحاول الاجابة عليه في الفصول القادمة معتمدين كتاب الله وسنة رسوله وآراء علماء الامة .

الفصل الثاني

النظرية الإسلامية في الشورى

إذا كان نظام الحكم السياسي في الإسلام يشتمل على خمسة مبادئ هي الحرية والعدالة والمساواة والشورى والمعارضة والنقد الذاتي فإن قاعدة الشورى تعتبر الأساس الجوهرى لهذا النظام .

لقد وردت الشورى في القرآن في قوله تعالى في الآية ٣٨ من سورة الشورى «وامرهم شورى بينهم» وفي الآية ١٥٩ من سورة آل عمران «وشاورهم في الأمر» على أن هذه الشورى التي وردت في الكتاب جاءت فيه مجملة .

وإذا كانت السنة - على ما هو معروف عند علماء أصول الفقه الإسلامي - تفصل ما أجمل من الكتاب فأنا نستطيع القول أن السنة النبوية قد فصلت هذه الشورى بقدر حاجة المجتمع الذي كان موجودا طيلة حياة رسول الله .

ولما كانت الحياة في تغير والمجتمع في تطور والحاجات في نمو وتنوع فإن التطبيقات الدستورية للشورى التي جرت أيام الرسول لم تعد كافية حتى للمجتمع الإسلامي أيام الراشدين فكيف بالنسبة للمجتمعات الإسلامية اللاحقة ؟ وقدima قال عمر بن عبدالعزيز - تحدث للناس اقضية بقدر ما احدثوا من الامور .

على أن المجتمعات الإسلامية اللاحقة لعصر الراشدين بدلا من أن تطور نظام الشورى وتكيفه حسب حاجاتها على هدى

الممارسات العملية التي جرت لها أيام الرسول والراشدين بدلا من ذلك انحرفت هذه المجتمعات عن طريق الشورى واذعنت لنظام ملكي مطلق بعيد كل البعد عن روح الاسلام وتعاليمه ومبدأ الشورى بالتالي .

اننا نرى أن نظام الشورى الاسلامي يثير مسائل دقيقة جدا تحتاج الى تحليل عميق للموضوع رغم أن كثيرا من المفكرين يأخذون ببعض هذه الامور على أنها مسلمة لا تحتاج الى عناء بحث رغم انها أمور جوهرية يجب إقامة الدليل على وجودها قبل أي شيء .

لا نفهم كيف يمكن أن نبحث في أعمال قاعدة الشورى في مجتمع اسلامي معاصر أرضى الشريعة الاسلامية نظام حكم ومنهج حياة له دون أن نثبت بالدليل الزامية الشورى للامام أو للحاكم أو دون أن نثبت أن هذا الامام ملزم برأي الاغلبية ودون أن نقيم الدليل على أن الامام أنما يلزم بالرجوع الى مجموعة من الأشخاص يحملون صفات ومؤهلات خاصة هم أهل الشورى أو أهل الحل والعقد .

مصادر قاعدة الشورى في الاسلام :

المصدر الاول للفقهاء الاسلامي هو كتاب الله كما أن السنة النبوية هي المصدر الثاني وعلى هذين المصدرين اجمع الفقهاء المسلمون .

وعلى هذا الاساس فان الحكم اذا ثبت بهما أو باحدهما يصير غنيا عن المصادر الأخرى . على أن هناك مصادر أخرى حصل خلاف فيها ومنها الاجماع والقياس والاستحسان والعرف والمصلحة .. الخ ..

وفي مجال بحثنا لمصادر قاعدة الشورى اكتفينا بمصدرين هما الكتاب والسنة النبوية لأنه اذا ثبتت قاعدة الشورى بهما فقد

اصبحت غنية عن المصادر الاخرى .

علما أن للمصادر الاخرى دور هام وذلك في تحديد تفصيلات القاعدة ورسم شكل دستوري كفيل بتحقيقها اشباعا لحاجة المجتمع الاسلامي . أي بعبارة أخرى أن للمصادر الأخرى دور هام وجوهري في تحديد الوسائل الكفيلة بتحقيق قاعدة الشورى وذلك بالصورة التي تفي بحاجة هذا المجتمع الاسلامي أو ذاك على مر العصور ، علما بان من أهم هذه المصادر أن لم تكن اهمها المصلحة العامة الجدية المشروعة .

من خلال بحثنا عن قاعدة الشورى في القرآن الكريم نرى بسهولة كيف أن القرآن وهو المصدر الأول للشريعة الاسلامية قد نص صراحة على اصل القاعدة في آيتين : الاولى وردت في سورة الشورى تلك السورة التي سميت بهذا الاسم تدليلا على الأهمية البالغة التي للشورى في حياة الأمة الاسلامية اذ قال تعالى في الآية ٣٨ من سورة الشورى «والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون» . فمن الواضح في هذه الآية الكريمة ان الله قد جعل الشورى صفة للمؤمنين مقرونة بالصلاة والزكاة وهما من صفات المؤمنين ايضا .

اما الآية الثانية فهي الآية ١٥٩ من سورة آل عمران «فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر» ففي هذه الآية ورد فعل الأمر «شاور» ومن المعروف لدى علماء اصول الفقه ان فعل الأمر في القرآن قد يفيد الوجوب او الندب، ولذلك لأنستطيع ان نقرر ان المقصود في هذه الآية هو الوجوب الا من خلال القرائن وهو ما سنناقشه بعد قليل .

وخلاصة الأمر أن القرآن قد قرر اصل القاعدة دون أن يبين الدقائق التفصيلية التي تتفرع عن هذا الاصل .

اما السنة النبوية كمصدر ثاني للشريعة الاسلامية فقد جرت السنة الفعلية لرسول الله على تشاور مع أصحابه فيما لم ينزل عليه

فيه وحي ، وكان في كثير من الاحيان يعدل عن رأيه ويأخذ برأي اصحابه ، وكتب السيرة النبوية ممتلئة بالشواهد على هذا .

وفي السنة القولية أيضا أن رسول الله قال « ما تشاور قوم قط الا هدوا الارشد امورهم » رواه مسلم . وعن ابو هريرة قالوه لم يكن احد اكثر مشورة لاصحابه من رسول الله صلى الله عليه وسلم !

وهكذا فان السنة النبوية الفعلية والقولية تقرر أصل القاعدة ايضا ولكن هل نستطيع من خلال السنة النبوية أن نقرر الزامية الامام بالمشاورة ؟ أو من هم الذين يلتزم الامام بالرجوع اليهم ؟ وما صفاتهم ومؤهلاتهم ؟ وهل يلتزم الامام برأي الاكثرية ؟ ام بالرأي المجمع عليه فقط ؟ ام له ملء الحرية في أن يأخذ برأي الاكثرية او يدعه اخذا برأي الاقلية ؟ كلها اسئلة سنجيب عليها بعد قليل . والذي يهمنا هنا أن الكتاب والسنة قد قررا اصل القاعدة .

آراء بعض المفكرين بقاعدة الشورى الاسلامية :

تعرض العديد من المفكرين المسلمين لقاعدة الشورى في الاسلام ومن هؤلاء المفكر المعروف ابن خلدون حيث يقول في مقدمته ص ١٩٠ : (لما كانت حقيقة الملك أنه الاجتماع الضروري للبشر مقتضاه التغلب والقهر للذان هما من آثار الغضب والحيوانية كانت أحكام صاحبه في الغالب على ما ليس في طوقهم من اغراضه وشهواته) نلاحظ هنا أن ابن خلدون يرى أن استبداد الحاكم يؤدي الى الاجحاف بالرعية . ثم يمضي ابن خلدون في نفس الصفحة فيقول : (ولذلك تفسر طاعته فوجب ان يرجع في ذلك الى قوانين سياسية مفروضة يسلمها الكافة وينقادون الى احكامها) هنا نلاحظ أن ابن خلدون يرى أنه من الواجب منعا للظلم وحتى يتحقق الاستقرار في الامة أن تكون هناك قوانين تنطبق على الجميع حكاما ومحكومين لأن تتحكم في الامة ارادة الحاكم المطلقة .

ثم يمضي ابن خلدون في الصفحة ذاتها فيقول : (فإذا كانت هذه القوانين مفروضة من العقلاء و اكابر الدولة وبصرائها كانت سياسة عقلية واذا كانت مفروضة من الله كانت سياسة دينية) وهنا نلاحظ ايضا أن ابن خلدون يرى أن وضع القوانين هذه يجب ان يكون من العقلاء و اكابر الدولة حتى تكون السياسة عقلية او من الله تعالى فتكون سياسة دينية وذلك حتى لا تجري الامور على هوى الحاكم .

و خلاصة رأى ابن خلدون هذا أن القوانين الملزمة لكل طبقات المجتمع هو أمر ضروري حتى يعم الاستقرار في الامة كما أن ابن خلدون لا يقر بتفرد الحاكم واطلاق يده في الحكم . ويمكن ان نستنتج ضمنا أن ابن خلدون يرى أن الحكم يجب أن يكون قائما على اساس الشورى بين العقلاء والبصراء في الامة الذين يكون لهم حق وضع القوانين حتى تكون السياسة عقلانية وحتى يعم الاستقرار في الامة .

كما تعرض لقاعدة الشورى في الاسلام الفقيه ابو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي المتوفي عام ٤٥٠ هـ ، وكان من فقهاء المسلمين البارزين ، وهذا الفقيه والمفكر يبدو واضحا من كتابه الاحكام السلطانية والولايات الدينية ورايه في قضية الخلافة ففي ص ٥ من كتابه المذكور يقول (الامامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا) وهو بعد ذلك يعلن أن الله فرض على الامة طاعة اولي الأمر كما أن الماوردي يذهب بعد ذلك في نفس الصفحة إلى أن رسول الله أمرنا بطاعة الحاكم حتى لو كان هذا الحاكم جائرا من كل ذلك يتضح أن الماوردي يصبغ على الخلافة صبغة دينية ، ونحن يهمننا من ذلك كله الآثار الخطيرة التي تنتج عن مثل هذا الرأي لان مؤدي ذلك تبرير اعمال الحاكم . فيما لم يرد به نص طبعا - حتى لو كانت هذه الاعمال مناقضة لروح التشريع الاسلامي ، ولان مؤدي ذلك ايضا أن يصبح تجاهل الحاكم لقاعدة الشورى أمرا يمكن تبريره طالما أن للخلافة تلك

الهالة من القدسية.

على أن الماوردي يمضي مع اتجاهه هذا فنراه يتجاهل الاسس السياسية والدستورية التي ينبغي أن تقوم عليها الدولة الإسلامية وعلى رأسها قاعدة الشورى . اللهم الامن حيث وجوب أن تكون هناك خلافة وأن الخليفة يقوم مقام النبي في أمر الدين والدنيا .

بل أن الماوردي عند بحثه في الوظائف العامة التي تلزم الامام ص ١٥ و ص ١٦ لا يتعرض الى وجوب مشاوره الامام للامة بل أنه يذكر ان على الخليفة ان يقوم على حفظ الدين وتنفيذ الاحكام ثم توطيد الامن ثم اقامة الحدود وبناء الجيش والجهاد وجباية الاموال على ما أوجبه الشرع نصا واجتهادا ثم صرف الموازنة ثم تقليد الوظائف للاكفاء والامناء واخيرا أن يباشر بنفسه مشاركة الامور وتصفح الاحوال لينهض بسياسة الأمة وحراسة الملة ولا يعتمد على التفويض تشاغلا بلذة او عباده .

ان هذه الوظائف التي يعطيها الماوردي للحاكم دون أن تكون هناك هيئة اخرى تشاركه فيها او تراقبه تجعل من الحاكم في النظام السياسي والدستوري الاسلامي حاكما مطلقا يملك صلاحيات ضخمة ، لان السؤال الذي يطرح نفسه هو من سيضمن قيام الحاكم بكل هذه المهمات ؟

اذن فالماوردي لم ينص على وجوب نظام للشورى ولو أنه رجع الى أصول الشريعة من الكتاب والسنة لما جاء كلامه او رأيه قاصرا .

ويبدو أن الماوردي هو من اولئك الذين تأثروا بالواقع السياسي والدستوري الذي كان سائدا ايام الخلافة العباسية والذين كان يصبغ الطابع الديني على الخلافة كما ورد على لسان أبي جعفر المنصور ثاني خلفاء بني العباس قوله : (الخليفة ظل الله في الارض) .

على انه لا بد من أنصاف الماوردى بالقول انه اذا كان قد تغافل عن وجوب استشارة الحاكم للمسلمين تمشيا مع الاصول الاسلامية فإنه لم يتغافل عن تقرير انتخاب الخليفة في الاسلام عن طريق الشورى تمشيا مع السوابق الدستورية الاسلامية الراشدية .

اما محمد رضا المظفر :

وهو أحد مفكري الشيعة الامامية فيقول في كتابه عقائد الامامية ص ٥٥ : (نعتقد أن الائمة هم أولو الامر الذين امر الله تعالى بطاعتهم وانهم الشهداء على الناس وأنهم أبواب الله والسبيل اليه والادلاء عليه ... الى أن يقول : بل نعتقد أن امرهم امر الله ونهيهم نهيه وطاعتهم طاعته ومعصيتهم معصيته ووليهم وليه وعدوهم عدوه ... الى ان يقول : ولهذا نعتقد أن الاحكام الشرعية الالهية لا تستقى الا من نمير ما نهم ولا يصح أخذها الا منهم . ولا تفرغ ذمة المكلف بالرجوع الى غيرهم ولا يطمئن بينه وبين الله الا انه قد أدى ما عليه من التكاليف المفروضة الا من طريقتهم) .

وهكذا فإنه حسب هذا المفهوم للامام عند الشيعة الامامية نرى أن الناس في ظله ليسوا اكثر من آلات صماء لا ارادة لهم مما ينفي ركننا اساسيا من اركان النظام السياسي في الاسلام الا وهو ركن الشورى الذي يفرض عدم استبداد الامام او الحاكم برأيه كما سنبرهن عليه بالدليل .

ولم اكن اتصور مطلقا أن يكون للامام الذى هو الحاكم مثل هذه القدسية في أى مذهب اسلامى ولكن عندما نظرت في كتاب عقائد الشيعة الامامية للسيد محمد رضا المظفر فوجئت حقا ، وماذا بقي لفقهاء الامة اذا كانت الاحكام الشرعية لا تؤخذ الا من الامام ؟

وهكذا فعند الشيعة الامامية لا مجال للشورى طالما أن الامام يتمتع بكل هذه الصلاحيات الضخمة .

كما تعرض الامام ابن تيميه الى قضية الشورى عندما تكلم عن

الحدود والحقوق ومن جملتها ما دعاه بالمشاورة ، فيقول عنها في كتابه السياسة الشرعية في اصلاح الراعي والرعية ص ١٥٧ ، ١٥٨ ، ١٥٩ ، لاغنى لولي الامر عن المشاورة فان الله تعالى امر بها نبيه عليه الصلاة والسلام فقال تعالى « فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الامر فاذا عزمت فتوكل على الله » ، وقد روى عن أبى هريرة رضي الله عنه قال : لم يكن احد اكثر مشورة لاصحابه من رسول الله صلى الله عليه وسلم .

ويمضي ابن تيمية فيقول : وقد قيل أن الله امر بها نبيه لتأليف قلوب اصحابه وليقتدي من بعده به وليستخرج منهم الرأي فيما لم ينزل فيه وحي من أمر الحروب والامور الجزئية وغير ذلك ، فغيره عليه الصلاة والسلام اولى بالمشورة وقد اثنى الله على المؤمنين بذلك في قوله : « والذين استجابوا لربهم واقاموا الصلاة وامرهم شورى بينهم » الآية ٣٨ من سورة الشورى واذا استشارهم فان بين له بعضهم ما يجب اتباعه من كتاب الله او سنة رسوله او اجماع المسلمين فعليه اتباع ذلك ولا طاعة لاحد في خلاف ذلك وأن كان عظيما في الدين والدنيا ، قال الله تعالى : « يا ايها الذين آمنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم » . الآية ٥٩ من سورة النساء .

ثم يمضي ابن تيمية فيقول : وأولوا الامر صنفان : الامراء والعلماء وهم الذين اذا صلحوا صلح الناس فعلى كل منهما أن يتحرى ما يقوله ويفعله طاعة الله ورسوله واتباع كتاب الله .

ومن نقاشنا لرأي ابن تيمية نرى أن الامام ملزم بالشورى فهو يعتبرها من الحدود والحقوق ونستنتج ضمنا انه بما انه جعلها حقا للامة على حاكمها فهي ملزمة له بل انه يصرح بانها من الأمور التي لاغنى لولي الامر عنها بل انه يعتبرها امر من الله لرسوله ، غير ان ابن تيمية لم يأت بالادلة الحازمة على أنها ملزمة للحاكم ، لان الأمر في القرآن كما ذكرنا أنما يفيد الوجوب او الندب وانه لا يفيد الوجوب الا اذا اقترن بقرائن تدل على ذلك .

كما لم يبين من هم الذين يلزم الامام بالرجوع اليهم .

غير ان ابن تيميه بين أنه اذا حصل الامر المستدعي للمشورة فان الامام يلتزم برأي من يستشيرهم اذا كان هذا الرأي مشتقا من كتاب الله او سنة رسوله او اجماع المسلمين ، ولم يحدد فيما اذا كان يلتزم برأي الاغلبية وانما اكتفى بقوله (بعضهم) ويبدو من رأيه ان للامام الحرية في اختيار الرأي الذي يراه حسب تقديره اقرب الى كتاب الله او سنة رسوله او اجماع المسلمين ، سواء اكان رأي الاغلبية ام الاقلية .

كما حدد ابن تيميه «اولو الامر» الواجبة طاعتهم بانهم الامراء والعلماء ما اطاعوا الله ورسوله وهو ما يتفق وما ذكرناه في الفصل التمهيدي . غير اننا نرى ان معالجة ابن تيميه لموضوع الشورى لم تكن على قدر اهمية الشورى ودورها الجوهرى الذي ينبغى أن تلعبه في حياة المجتمع الاسلامي .

كما تعرض الامام محمد عبده لموضوع الشورى الاسلامي وقد اورد رأي رشيد رضا رأي الامام محمد عبده في كتابه الامام محمد عبده ص ٢٠٧ . وما بعدها كذلك الدكتور ظافر القاسمي في صفحة ٧٤ من كتابه نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الاسلامي ومما قاله محمد عبده :

اذا علمنا ان مناصحة الامراء أمر واجب على الرعية كما تدل عليه الآيات والاحاديث ، وجب على ولاة الامور ان لا يمنعوهم من قضاء هذا الواجب فدل ذلك على أن الأمر في قوله تعالى «وشاورهم في الأمر» وهو للوجوب لا للندب . وهو ما يؤخذ من عبارات المحققين من علماء التفسير فوضح من هذا ان تصرف الواحد في الكل ممنوع شرعا وان الرعية يجب عليها أن تجعل الحاكم والمحكوم بحيث لا يخرجان عن حد الشريعة الحقّة وان الولاية يجب عليهم استشارة ذوي الرأي في مصالح البلاد ومنافع العباد وان الشورى من الامور الشرعية الواجبة ، فمن رام امرا

شرعيا قضت به الشريعة وحتمته على الحاكم والمحكوم جميعا بحيث لو منعناه لاكتسبنا بذلك اثما مبيها .

ومعلوم أن الشرع لم يجرى ببيان كيفية مخصوصة لمناصحة الحكام ولا طريقة معروفة للشورى عليهم كما لم يمنع كيفية من كيفياتها الموجبة لبلوغ المراد منها .

ثم يمضي الامام محمد عبده فيقول : فالشورى واجب شرعي وكيفية اجرائها غير محصورة في طريق معين فاختيار الطريق المعين باق على الاصل من الاباحة والجواز كما هو القاعدة في كل ما لم يرد نص بنفيه او اثباته غير اننا اذا نظرنا الى الحديث الشريف الذي رواه البخاري عن ابن عباس وهو « كان النبي عليه الصلاة والسلام يحب موافقة أهل الكتاب فيما لم يؤمر به » ندب لنا أن نوافق في كيفية الشورى ومناصحة اولياء الامر الامم التي اخذت هذا الواجب نقلا عنا وانشأت له نظاما مخصوصا متى رأينا في الموافقة نفعا ووجدنا منها فائدة تعود على الامة والدين .

ثم يمضي الامام محمد عبده فيقول : تتألف من مجموع هذا ان الشورى واجبة وان طريقها مناط بما يكون اقرب الى غايات الصواب على انها حتى ولو كانت في اصل الشرع مندوبة فقاعدة تغير الاحكام بتغير الزمان يجعلها عند مسيس الحاجة اليها واجبة وجوبا شرعيا ، قال عليه الصلاة والسلام « ما تشاور قوم قط الا هدوا الارشد امورهم » .

ومن دراستنا لرأي الامام محمد عبده انه قرر بصراحة التزام الامام بالشورى وقدم البراهين على ذلك وبين بوضوح أن تصرف الواحد في الكل اي الاستبداد في أمر الامة ممنوع شرعا .

كما بين أن الامام ملزم باستشارة ذوي الرأي ومن الطبيعي أن يكون ذوي الرأي هم الفقهاء والزعماء السياسيين ايضا لانهم اي الفقهاء والزعماء اعرف في مصالح البلاد ومنافع العباد دينا ودنيا . كذلك بين انه يمكن الاستفادة من تجارب الامم الاخرى في

رسم الوسائل المفضية الى تحقيق قاعدة الشورى وهو ما يتفق فيه مع الاستاذ سيد قطب وغيره من الفكرين . وبين الامام محمد عبده انه حتى ولو كانت الشورى في اصل الشرع مندوبة لا واجبة فان ضرورات الحاجة الاجتماعية تجعلها واجبة وجوبا شرعيا .

اما الشهيد سيد قطب فقد ناقش بصورة واضحة قضية الشورى في الاسلام ومما قاله في كتابه نحو مجتمع اسلامي ص ١٤١ : ان الاسلام يجعل الشورى اساسا من اساس الحكم في الدولة الاسلامية فأما كيف يتحقق الشورى على الوجه الامثل فهذا ما لم ينص عليه . ولقد وقعت في المجتمع الاسلامي على عهد الرسول عليه الصلاة والسلام وبعده في مسائل الخلاف وغيرها الوان من الشورى ولكن هذا الذي وقع لا يحدد جميع وسائل الشورى بل ان ذلك متروك لما يجد من تطورات في جسم المجتمع الاسلامي وفي ظروفه ومتروك ذلك لما يبتكر من وسائل الشورى الناجحة حسب التجارب المتجددة ، فهل تتم الشورى على الوجه الامثل بالتصويت العام في كل الشؤون ام بعضها ؟ ام تتم بتصويت اهل الحل والعقد من ممثلي الامة الذين لا يختلف عليهم ؟ أم تتم بواسطة ممثلين للنقابات والجامعات والقطاعات المختلفة ؟ وهل تتم مسؤولية الوزارة اما الحاكم الاعلى المنتخب أم أمام الهيئة الممثلة للشعب ؟ وهل يتم بمجلس أم بمجلسين ؟ كل ذلك متروك لظروف كل امة وزمانها ومكانها وللتجارب البشرية التي تحقق الشورى على الوجه الامثل .

وهكذا قضايا كثيرة مما لم يرد فيه نص يحدد طريقة التنفيذ ووسيلة التطبيق مما يحقق المرونة الكاملة للنظام الاسلامي مع بقاءه محكوما بالشريعة التي تكيف بها نشأته ووجوده .

وهكذا نرى أن سيد قطب يؤمن بان الشورى هي اساس من اساس المجتمع الاسلامي والمجتمع لا غنى له عن أي من أسسه بطبيعة الحال . كذلك يرى سيد قطب أن المهم أن يتقرر اصل

القاعدة اما كيفية تحقيقها فأمر متروك للحاجات الاجتماعية والمصلحة وهذا رأي يتميز بالجرأة والصراحة ويتوافق مع الروح الاسلامية التي لا تجمد المجتمع الاسلامي في قالب لا فكاك منه بل تترك لهذا المجتمع ان يتطور وينمو حسب حاجاته في حدود المبادئ العامة والقواعد الكلية التي جاءت بها الشريعة .

ومن المفكرين المعاصرين الذين تعرضوا لموضوع الشورى سعيد حوى حيث الجزء الاول من كتابه الاسلام ص ٧٦ .

«أن ما ينقض دعوى الشهادتين اعطاء غير الله حق الامر والنهي وحق التحليل والتحريم وحق التشريع وحق الحاكمية قال تعالى «الاله الخلق والامر» وقال «ان الحكم الا لله» وقال «اتخذوا اجبارهم وشعبانهم اربابا من دون الله» .

ويدخل في ذلك ما يسمى بالديمقراطية أن الديمقراطية هي كلمة الاكثرية الممثلة بمجلس نيابي او غيره يكون مفوضا بان يشرع ما يريد دون قيد الاقيد الدستور في بعض البلاد والدستور تضعه الاكثرية بلا تقييد بامر ما الا بأرائهم وافكارهم أن مثل هذا انما هو اعطاء حق التشريع والتحليل والتحريم للبشر وهو شرك» .

ويمضي سعيد حوى فيقول : اما الصيغة الصحيحة التي تجنبنا هذا الشرك في المجتمع الاسلامي فهي أن يكون لنا مجلس شورى ولا حرج أن يكون منتخبا على أن يكون كل فرد من أفراد المجلس والمجلس ككل ملتزمين باحكام الله ما سمح الله لهم فيه أن يجتهدوا وما ورد فيه نص لم يكن لهم فيه الا التسليم ان كان النص قطعيا او الترجيح أن كان ظنيا اي أن الكتاب والسنة يمثلان الدستور في البلاد الدستورية البرلمانية بحيث لا يستطيع المجلس النيابي أن يبيني من القوانين ما يخالف الدستور فيكون عمله في الصورة اما مفسرا الدستور او سانا ما لا يخالفه .

وهكذا يعتبر سعيد حوى أن من الأمور اللازمة التي تجنب

المجتمع الاسلامي الشرك وجود مجلس شورى لان هذا المجلس يمنع استبداد الحاكم وبالتالي خروجه عن تعاليم الله واستبدال احكامه بأحكام من عنده وهذا نوع من الشرك . كما يقطع سعيد حوى بان الشورى ملزمة للحاكم وان الحاكم انما يرجع الى مجلس معين هو مجلس الشورى وذهب سعيد حوى الى أن هذا المجلس قد يكون مجلسا منتخبا ، كذلك رسم سعيد حوى النطاق الذي يعمل فيه مجلس الشورى في الدولة الاسلامية . غير انه لم يقدم الادلة على رأيه وكأنه اعتبر ما توصل اليه من المسلمات .

أما علي حسني الخربوطلي فقد قال في كتابه «الاسلام والخلافة ص ٤٤» : «ومن حق الخليفة ان ينفرد برأيه حتى لو كان جميع المسلمين عامة وخاصة ضد رأيه او كان اهل الحل والعقد من المسلمين يناقضون فكرته وذلك مما حصل فعلا مع أبي بكر حين أراد محاربة العرب جميعا عندما منعت الزكاة وخالفه في ذلك كل الصحابة حتى عمر بن الخطاب وزيره ومستشاره فلم يعبأ برأيهم وانفذ رأيه .

يقول ص ٧٣ تعليقا على خطبة ابو بكر لدى توليه منصب الخلافة : يرى فيها المتأمل أن الخليفة اعترف بوجود دستور تسيير عليه الحكومة هو كتاب الله حيث قال : «اطيعوني ما اطعت الله فان عصيته فلا طاعة لي عليكم» وهذا يدل على أن الخليفة يعترف للامة بسلطة المراقبة على الحكومة وهي من مزايا الحكومات الديمقراطية في الاصطلاح العصري» .

ثم يمضي الخربوطلي فيقول : «لكن أبا بكر لم يؤلف هيئة نيابية تنوب عن الامة في مراقبة اعماله كما ود هو ذلك . نقول هيئة نيابية اذ لا يعقل امكن المراقبة على سير الحكومة الا على هذه الصورة» .

ثم يمضي الخربوطلي فيقول : «قلت أن أبا بكر لم يؤلف تلك

الهيئة النيابية وكان الاولى أن اقول : أن الأمة العربية لم تؤلف لنفسها هذه الهيئة لانها هي التي وهبت أبا بكر سلطته فكان في يدها أن تقيم بازائه سلطة تراقب أعماله وما كان لأبي بكر أن ينكر عليها شيئا لانه لن ينكر شيئا الا بسلطان مستمد من الامة فكيف يقوى بها عليها ؟» .

ثم يمضي الخربوطلي فيقول : «ومن جهة اخرى فان خطبة أبي بكر جاءت خالية من ذكر الشورى التي فرضها الله على الحكومة الاسلامية في قوله تعالى «وامرهم شورى بينهم» لان قوله وان اسأت فقوموني لا يدل على الشورى تمام الدلالة فان معنى قوله تعالى «وامرهم شورى بينهم» يدل على أنهم لا يبرمون أمرا الا بعد التشاور فيه ولكن قول الخليفة يدل على انه يحب منهم ان يقوموه متى أساء والانسان لا يسىء الا بعد أن يبرم العمل ويتصدى لتنفيذه ، ومما يدل على أن هذا الفهم صحيح أن المسلمين انتخبوا أبا بكر وتركوه ونفسه فان حدث أن استشارهم في شيء ورأى غير رأيهم آثر رأيهم على رأيهم ومضى حيث أراد وكذلك سار عمر وعثمان وعلي وهذا في رأينا تنازل من الصحابة عن أكبر حق لهم من حكومة دولتهم ذلك ان الله سبحانه وتعالى فرض عليهم ان يتشاوروا في امورهم ولا تسمى الامة شورى الا اذا كانت في الشورى محترمة مرعية اما لو كانت شورى غير مرعية بمعنى ان الحاكم اذا ابداله أن يستشير أمته في أمر استشارها فيه ثم كان حرا في أن يعمل برأيه وأن صادم آراء الناس أو أكثرهم فلا تكون هذه الشورى مرعية بوجه ولا تسمى الامة شورى ولا يقال أن أمر هذه الامة شورى بينهم .

ان اهم ملاحظة لنا على رأي الخربوطلي ونحن في صدد عرض لأراء المفكرين بالشورى أن الخربوطلي قد حدد الامة الشورية بالامة التي تكون الشورى فيها محترمة مرعية وبطريقة ضمنية حدد الشورى بانها الزام الحاكم باستشاره الامة والزامه بالعمل

بآراء الناس أو اغليبيتهم .

لكنه لم يحدد لنا من هم هؤلاء الناس الذين يلزم الحاكم برأيهم أو رأي اغليبيتهم واعتقد أنه يقصد بهم الهيئة النيابية التي كان من المفروض على الامة العربية ان تؤلفها لنفسها كسلطة تراقب اعمال الخليفة .

على اني لست ادري كيف يسمح الخربوطلي لنفسه بالوقوع في التناقض عندما يقول أن من حق الخليفة أن ينفرد برأيه حتى لو كان الجميع يناقضون فكرته ثم يعود فيقرر ان الله فرض على المسلمين ان يتشاوروا في امورهم ولا تكون الامة شورية الا اذا كانت الشورى محترمة مرعية على النحو الذي حدده لها كما قلنا ؟ وربما مرد الخلط عنده هو أنه نظر الى بعض الممارسات العملية التي جرت أيام الراشدين والتي ظن من خلالها أن الخليفة قد أستبد بأمره وهو ما سوف نناقشه لاحقا على أنه حتى لو فرضنا أن الراشدين قد انفردوا برأيهم على خلاف رأي الامة فان ذلك لا يعطي الخليفة الحق بالانفراد برأيه طالما أن هذا الحق لم يرد في كتاب الله ولا في سنة رسوله .

في كتابه الاحكام السلطانية ص ٦٣ تحت عنوان واجبات أمير الجهاد والتي هي حقوق لمن تحت امرته عليه : ان عليه ان يشاور ذوي الرأي فيما اعضل عليه ويرجع الى أهل الحزم فيما اشكل ليا من الخطأ ويسلم من الزلل ، واختلف أهل التأويل في امره لبنيه صلى الله عليه وسلم بالمشاورة مع ما امده به من التوفيق على أربعة أوجه منها : أنه أمره بمشاورتهم في الحرب ليستقر له الرأي الصحيح فيعمل فيه وهذا قول الحسن ، ويبدو أن الفراء مع هذا الرأي لانه جعل الشورى من واجبات امير الحرب دون ان يشير لها من قريب او بعيد في واجبات الخليفة ، ولست أفهم لماذا ينحلو كتاب مكرس للناحية العامة في حياة

الدولة الاسلامية من التركيز على قاعدة هامة كقاعدة الشورى .
ومن الذين تعرضوا لقاعدة الشورى الاسلامية الدكتور حسن
الجلبي الأستاذ في الجامعة اللبنانية حيث يقول : (على أن هناك
فرقا بين النظرية الاسلامية وبين النظرية المسيحية أو الاوروبية
القديمة للعناية الالهية فعندما كان ينادى ملوك اوروبا في القرون
الوسطى وما بعدها بالعناية الالهية اساسا لتبرير سلطتهم أنما
كانوا يفعلون ذلك لكي يكون الحكم بيدهم أرادة مطلقة ومغلقة
بحيث ينصرفون به كما يشاءون وعلى الوجه الذي يريدون منه
تحت الستار الالهي أما النظرية الإسلامية فأنما تعتمد على
عنصرين أساسيين :

الاول : مصادر الشرع الاسلامي أي الكتاب والسنة وغير ذلك من
المصادر المقبولة في الشريعة الاسلامية ، ومعنى هذا أنه لا
يجوز لمن يتولى الحكم في الاسلام لايجوز له أن يخرج عما
جاء في الكتاب والسنة النبوية بالرغم من أن حكمه يقوم
على العناية الالهية .

الثاني : اما العنصر الثاني الذي يميز النظرة الاسلامية عن النظرية
المسيحية الاوروبية القديمة فهو حكم الشورى أو كما قال
الله سبحانه وتعالى في سورة الشورية آية ٣٨ « وأمرهم
شورى بينهم » أو كما قال في سورة آل عمران آية ١٥٩
« وشاورهم في الامر » اذن مبدأ الشورى هو أساس في
الشريعة الاسلامية لابد من الالتزام حتى لو كان الحكم قائما
على العناية والاختيار الالهي ومن هنا قيل عن الخلافة أو
الرئاسة في دولة الاسلام أنها عقد بين الجماعة والرئيس أو
ال خليفة .

وهكذا ينتهي الدكتور جلبي إلى أن نظام الحكم السياسي
والدستوري في الاسلام يقوم على قاعدة الشورى .

على أنه اذا كان قد قرر ان الاسلام يأخذ بنظرية العناية
الالهية فاننا قد بينا ان الربانية او الالهية في الاسلام انما هي ربانية
والهية نظام وليست ربانية حكام، وأن الحكام أنما تختارهم الامة
بالببيعة الحرة وعلى مسؤوليتها .

مدى التزام الأمام أو الحاكم أو الخليفة بالمشاورة :

هل الحاكم في الدولة الإسلامية ملزم بمشاورة المسلمين ؟ هذا
ما نريد أن نقيم الدليل عليه، ونحن أذ نحاول أن نقدم الأدلة على
هذا فأنما نقدمها من الشريعة الإسلامية ذاتها ثم لدعم رأينا بأراء
العديد من المفكرين . ولنبدأ بالقرآن الكريم لنبين مدى الزامه
للحاكم بمشارة المسلمين .

يقول تعالى في الآية ١٥٩ من سورة آل عمران « فاعف عنهم
واستغفر لهم وشاورهم في الامر، فاذا عزم فتوكل على الله أن
الله يحب المتوكلين» .

وقد اختلف الفقهاء القدماء في تحديد المراد من صيغة الأمر
الواردة في قوله تعالى « وشاورهم في الأمر » فبعضهم كفيان
وقتاده يقول أنها تفيد الندب والبعض الآخر كالحسن والضحاك
ومعظم المفكرين والفقهاء المحدثين يقول أنها تفيد الوجوب،
ومن المعروف لدى علماء أصول الفقه الاسلامي أن صيغة الأمر
الواردة في القرآن تفيد الوجوب كقاعدة في مجال العبادات ألا اذا
وجدت قرائن تصرف المعنى الى الندب وأنها تفيد الندب كقاعدة
في مجال المعاملات ألا اذا وجدت قرائن تصرف المعنى الى
الوجوب وبما أن قضية الشورى هي إحدى قضايا المعاملات لذا
فإن صيغة الأمر الواردة بها تفيد الندب ألا اذا وجدت قرائن تصرف
المعنى الى الوجوب .

وسوف نقدم الآن مجموعة قرائن تفيد الوجوب . وأول هذه
القرائن أنه لا يمكن فهم أي شريعة دون استيعاب روحها لأن

النصوص يكمل بعضها بعضا ولذلك فأن هناك احاديث اخرى
توجب على المسلمين بمناصحة ولي الامر وعلى هذا الأساس كيف
يتسنى للمسلمين أن يقوموا بهذا الواجب اذا كان الامام غير ملزم
باستشارتهم والاستماع إلى آرائهم . يقول رسول الله فيما رواه
مسلم أن الله يرضى لكم ثلاثة : أن تعبدوه ولا تشركوا به شيئا وأن
تعصموا بحيل الله جميعا ولا تفرقوا وأن تناصحوا من ولاة الله
أمركم . كما قال : ثلاثا لا يغفل عليهن قلب مسلم : إخلاص العمل لله
ومناصحة ولاة الامر ولزوم جماعة المسلمين » رواه أهل السنن
وفي الحديث الأول جعل الله مناصحة أولياء أمر المسلمين محلا
لرضى الله وقرنها بتوحيد الله وعبادته والوحدة حول دينه مما
يدل على وجوب مناصحة ولي الامر من قبل الرعية وفي الحديث
الثاني جعل مناصحة أولياء الأمر كإخلاص العمل لله وخلاصة
الأمر أن الله يلزم المسلمين بمناصحة أولياء الأمر فكيف يقومون
بهذا الواجب اذا لم يكن الأمام ملزما باستشارتهم ؟ وعلى هذا
الأساس فأن على الامام مشاورة المسلمين حتى يبرؤا ذمتهم تجاه
الله ويقوموا بالواجب الملقى على عاتقهم في مناصحة الحاكم .

ومن القرائن أن آيات وأحاديث الأمر بالمعروف والنهي عن
المنكر تدعو المسلمين كي لا يقفوا موقفا سلبيا حيال الحاكم لأن
الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الإسلام ليست ممارسة
مقصورة في مواجهة الأشخاص العاديين فحسب بل أيضا في مواجهة
الحاكم فأذا كان الحاكم غير ملزم باستشارة المسلمين فكيف
يتسنى لهم أن يقوموا بالواجب الملقى على عاتقهم في الأمر
بالمعروف والنهي عن المنكر ؟ لانه اذا استشارهم الحاكم صار
بإمكانهم أن يأمروه بالمعروف وينهوه عن المنكر اما اذا كان
مستبدا فكيف يقومون بذلك خاصة وانه قد يفتك بهم اذا ما حاولوا
نقده وباسم الدين . وفي نفس الوقت اذا لم يقوموا بالتزامهم
المفروض عليهم من الله في أمر الحاكم بمعروف او نهيه عن منكر
يأتئون تجاه الله ولذلك فلا يعقل ان يكون الامام حرا في استشارة

المسلمين او عدمها .

قال تعالى في الآية ١٠٤ من سورة آل عمران «ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون» وقد اتفق المفسرون على أن صيغة الأمر الواردة في هذه الآية تفيد الوجوب ، يقول الغزالي في تفسيرها : أن في قوله تعالى «ولتكن أمر ظاهر الوجوب طالما أن الفلاح منوط بالدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .

وهذا يدل على ان هناك واجب على المسلمين في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ولا يمكن للمسلمين ابراء ذمتهم من هذا الواجب تجاه الله الا اذا كان الأمام ملتزما باستشارتهم والآن وقع الحرج والله يقول في القرآن «ما جعل الله عليكم في الدين من حرج» .

كذلك ورد في الآية ٣٨ من سورة آل عمران «والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون» نجد أن من صفات المؤمنين أنهم يقيمون الصلاة ويؤدون الزكاة وما دام أن إقامة الصلاة وأيتاء الزكاة كلها أمور واجبة على المسلمين والقيام بالشورى معطوفة عليها إذن فالشورى تتساوى معها في الحكم من حيث الوجوب .

كما أن كثيرا من الفقهاء والمفكرين قد قرروا ان صيغه الأمر الواردة في قوله تعالى «وشاورهم في الأمر» تفيد الوجوب وأن الحاكم ملزم باستشارة المسلمين .

وهكذا يتبين لنا أن القرائن تصرف المعنى الوارد في قوله تعالى «وشاورهم في الأمر» من النذب الى الوجوب بحيث يكون الحاكم في الدولة الاسلامية ملزما باستشار المسلمين في أمور حياتهم العامة .

اما الأدلة على وجوب الشورى في السنة النبوية فهي كثيرة ،

ففي السنة القولية قوله عليه السلام «ما تشاور قوم قط إلا هودا
لأرشد أمورهم رواه البخاري كذلك قول أبو هريرة «ما كان أحد
أكثر مشورة من رسول الله لأصحابه» .

من الحديث الأول يمكن أن نستنتج أنه ما دامت رسالة الاسلام تهدف
الى هداية المجتمع لأرشد أمورهم وما دامت الشورى تتكفل بتحقيق
هذه الغاية أمكن القول أن الشورى هي اصل واجب في الاسلام
وملزم للحاكم .

ويمكننا أن نستنتج من قول أبو هريرة انه اذا كان رسول الله
كان كثير المشاورة لأصحابه وسنة رسول الله ملزمة لمن بعده
فأن الحاكم اولى بالمشورة منه عليه السلام وبالتالي ملزم
بالسير على نهج رسول الله لانه لو فرضنا أن رسول الله كان
يمضي بعض الأمور بدون مشاورة فلاعتماده على الوحي أما
الأمام من بعده فيجب عليه أن يكون شديد التحرج والحيطة اذ لا
وحي يعتمد عليه ولذلك فيجب عليه أن لا ينفذ أمرا الا بعد الشورى
المسبقة حتى تهدى الجماعة الاسلامية لأرشد أمورهم .

اما بالنسبة للسنة العملية فأن الرسول كما تشهد كتب السيرة
كان يشاور أصحابه فيما لم ينزل عليه به وحي ، وما تزال كلمته
الشهيرة ترن في الاسماع اذا وقع الامر ولم يكن هناك وحي
«اشيروا علي أيها الناس» والاثر الوارد عن أبي هريرة اعلاه
دليل واضح على صحة ما ذكرناه من كثرة مشاورة الرسول
لأصحابه .

على أنه قد يكون الرسول قد أمضى بعض الشؤون دون استشارة
أصحابه كما حدث مثلا في فتح مكة أذ تذكر كتب السيرة أن الرسول
احاط بعملية التجهز للانطلاق لفتح مكة بالسرية ولكن هذا لا يشكل
خرقا لقاعدة التزام الحاكم بالشورى لماذا؟

اولا: لان الرسول يمكن أن يكون قد تلقى أمرا من ربه بالانطلاق
مما لا محل للمشاورة والحالة هذه .

ثانيا : أننا نرى حتى في هذه الأيام أن الكثير من الأمور التي تقتضي المصلحة العامة ابقاءها طي الكتمان تدفع الحاكم حتى في أكثر الدول ديمقراطية الى تنفيذها بدون مشاورة المجالس النيابية فيها فترومان مثلا عندما قرر القاء القنبلة الذرية لم يستشير الكونغرس ولم يسمع اعضاءه بالنبا إلا من الاذاعة والصحف ، وكانت مصلحة المسلمين واضحة في عدم مشاورة الرسول لاصحابه بشأن عملية الفتح لأنه لو تسربت الانباء مبكرا الى مكة لاستعدت لملاقاة الجيش الاسلامي وبالتالي قد تقع في صفوفهم خسائر جسيمة .

ثالثا : تذكر كتب السيرة مع ذلك أن الرسول قد اعلم المقربين من اصحابه بنيته على أنها لم تذكر فيما اذا كان قد تشاور معهم في هذا الخصوص ام لا ؟

اذن السنة العملية جرت على أن الرسول كان يستشير اصحابه في كل ما لم ينزل به وحي وأحرى بالحاكم من بعده كما قلنا أن يستن بسنة رسول الله وان لا يستبد في أمور الجماعة الإسلامية اسوة برسول الله ولان منهج رسول الله ملزم للمسلمين لقوله تعالى «وما أتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا» .

وهكذا يتضح لنا أن السنة القولية والفعلية لرسول الله تدل على أن الحاكم ملزم بالمشاورة بالاضافة الى القرآن الكريم والسنة النبوية فانه لو أخذنا المنهج الذي سار عليه الخلفاء الراشدون للاحتظنا أنهم قد سلكوا طريق الشورى على نحو ما تصرح به كتب التاريخ الاسلامي والمؤلفات الحديثة في شؤون الحكم الراشدي .

فبيعة أبي بكر مثلا تمت في سقيفة بني ساعده في جو سادته روح التحاور والديمقراطية والمشاورة وعندما قرر أبو بكر قتال أهل الردة ماذا فعل ؟ هل أتخذ القرار دون مشاورة احداً

أنه قد شاور كبار المهاجرين والانتصار قبل اتخاذ القرار ؟ لان الذي يهمننا هنا هو ان أبا بكر قد تشاور معهم اما هل التزم برأيهم ام لا فتلك مسألة اخرى .

عمر بن الخطاب هل كان ينفذ الامور دون مشاورة ؟ ألم يشاور في قضية سواد العراق ؟ ألم يشاور في قضية رفع المهور ؟ أم في مسألة طاعون عمواس ؟ ألم يجعل الامر شورى لانتخاب خليفة من بعده ؟

وحتى لو فرضنا جدلاً أن الخلفاء الراشدين كانوا يمشون بعض الأمور دون مشاورة المسلمين فإن هذا لا يلزمنا لاننا لا نأخذ برأيهم في مسائل الحكم الأعلى سبيل الاستئناس بل حتى في أمور اخرى غير الحكم فإن فقهاء المالكية مثلاً كانوا لا يتحرجون عن القول رأي هذا الصحابي خطأ أو رأي ذلك مصيب لانهم ليسوا بمعصومين عن الخطأ . فعمر بن الخطاب كان يقول : « ان اجتهدت فإخطأت فلي اجر وان اجتهدت فاصبت فلي اجران » .

وخلاصة الامر أنه يترجح عندي ومن خلال الادلة التي سقناها أن الحاكم في الدولة الاسلامية ملزم بالمشاورة وانه لا يجوز له بحال ان ينفرد برأيه دون المسلمين اللهم الا في الامور التي تقتضي المصلحة العامة ان تكون سرية وان تنفذ بسرعة فان للحاكم ان ينفذ الأمر دونما مشاورة كما فعل رسول الله في فتح مكة ولكن حتى في هذه الحالة فيجب عليه ان يتشاور مع أقرب المقربين اليه ككبار مستشارية مثل من العلماء والقادة السياسيين « والعسكريين أن كانت القضية قضية حرب » لانه وأن لم يثبت أن رسول الله قد شاور أبا بكر في قضية فتح مكة الا أن الحاكم ينبغي أن يكون شديد الحيلة والتحرز لأن الرسول كان مدعوما من الوحي والحاكم لا وحي يدعمه .

على أنه يجب على الحاكم بعد أن تنجلي الأمور أن يوضح موقفه للجماعة الاسلامية ويدافع عن عمله ويبرره حتى تكون

الجماعة على بينة من أمره وهذا مبدأ مسلم به حتى في أكثر الدول ديمقراطية في العصر الحاضر .

ما هي الأمور التي يلزم فيها الأمام بمشاورة المسلمين مسبقاً :

من خلال كتب التاريخ الاسلامي نعلم أن الرسول كان يشاور في كل ما لم ينزل به وحى وفي زمن الراشدين كان الخليفة يشاور في كل أمر يهم الجماعة طبعاً مما يمكن أن تختلف العقول في نظرتها اليه .

اما في الزمن المعاصر فأن مصلحة الأمة أن تحدد في دستورها هذه المسائل التي يستطيع الحاكم تنفيذها بمفرده وتلك التي لا يجوز للحاكم القيام بها الا بمصادقة مجلس الشورى عليها مسبقاً .

صفات ومؤهلات اهل الشورى :

بعد أن فرغنا من أثبات أن المشاورة واجبة على الامام في النظام الاسلامي أن لنا الآن أن نجيب على السؤال التالي : من هم الذين يرجع اليهم الامام او الحاكم في النظام الاسلامي ؟ هل هم اشخاص معينون تتوافر فيهم صفات ومؤهلات خاصة ؟ أم هم أي فرد من المجتمع الاسلامي ؟ لنحاول الأجابة عن مثل هذه الاسئلة بالرجوع الى كتاب الله وسنة رسوله ومنهاج الخلفاء الراشدين .

اولاً: في القرآن الكريم :

قال تعالى في الآية ١٠٤ من سورة آل عمران «ولتكن منكم أمة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر اولئك هم المفلحون» وقد ذكرنا شيئاً من تفسير هذه الآية ونضيف الان حسب ما أورده ظافر القاسمي في ص ٢ من كتابه نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الاسلامي نقلاً عن الغزالي : أن ن كلمة من

تفيد التبعية أما كلمة أمة فتفيد فئة واذن فتفسير هذه الآية يصبح أنه يجب على المسلمين أن يبرزوا من بين صفوفهم فئة تكون وظيفتها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أي أنها سلطة مراقبة تكون الى جانب الحاكم ولما كنا قد اثبتنا أن الحاكم يلزم بمشاورة هذه الفئة اذن نتوصل الان الى أن الله اوجب على المسلمين اختيار مثل هذه الفئة ويكون الحاكم ملزما بمشاورتها حتى يتسنى لها القيام بوظيفتها ولكن ما هي صفات ومؤهلات هذه الجماعة التي تقوم بهذه الوظيفة ؟ هذا ما سكنت عنه الآية الكريمة كذلك قوله تعالى في الآية ٥٩ من سورة النساء «يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله والرسول واولى الامر منكم» .

يقول الماوردي في تعليقه على هذه الآية ص ٤٨ وفي أولى الامر تأويلان أحدهما أنهم الأمراء هذا قول ابن عباس والثاني انهم العلماء وهذا قول جابر بن عبد الله والحسن وعطاء اما بعض المفكرين المحدثين كالامام محمد عبده والامام شلتوت وسيد قطب والمودودي فقد ذهبوا الى أن المقصود بأولي الأمر هم الأمراء والعلماء وهذا هو الأقرب الى الصواب .

واذا كان الامر كذلك فان الأمراء ليس المقصود بهم الحكام على مدى العصور بل القادة السياسيين في المجتمع الاسلامي في فترة معينة من تاريخه اما العلماء فهم العلماء في الشريعة الاسلامية اي الفقهاء .

فالحاكم إذن هو واحد من هؤلاء الذين أمر الله بطاعتهم أي من أولي الأمر ، فكيف تطيع الامة هؤلاء جميعا ؟ هل يعقل أن الله أمر المؤمنين بطاعة هؤلاء في آن واحد ؟ علما انه قد اختلف راي هذا عن ذلك فاذا اختلف الحاكم مع العالم هل تطيع الحاكم ام العالم ؟

أن التفسير الصحيح لهذه الآية هو طاعة الرأي الاقوى من الآراء التي قد تنبثق عن أولي الامر ولا يتم ذلك الا برجوع الحاكم الى هؤلاء الأمراء والعلماء وبالتالي استخراج الرأي القوي عن

طريق الشورى من الاراء التي قد تنبثق عنهم أي النص يتسع للقول بان الحاكم أنما يلزم بالرجوع الى جماعة القادة السياسيين والعلماء دون أن تحمله أكثر مما يحتمل .

ثانيا : في السنة النبوية :

يبدو من خلال كثير من الحوادث التي حدثت في عهده عليه السلام أنه كان يستشير أصحابه مشكلا منهم ما يمكن أن ندعوه مجلس شورى وكان من أصحابه المتفقه في الدين والقائد السياسي مع العلم أن المجتمع الإسلامي كان قد توسع توسعا كبيرا ولاسيما بعد فتح مكة بحيث كان يبدو عدد الصحابة محدودا جدا اذا ما قورن بعدد المسلمين في كل الجزيرة العربية .

اذن فالرسول كان يرجع الى فئة مخصوصة من المسلمين عندما كانت تمتد حادثه لم ينزل فيها وحي وتستحق الشورى وهذه الفئة المخصوصة كان فيها الفقهاء والزعماء .

بل انه حتى في نطاق أصحابه فإنه كثيرا ما كان يخص الرسول بالمشورة كبار زعماء الأنصار وكبار المهاجرين ولناخذ بعض الحوادث التي تثبت رأينا .

من ذلك ما رواه الطبري ج ٢ ص ٥٧٢ أن رسول الله في غزوة الخندق أراد أن يصلح غطفان كي يتسنى له التفرغ لمقاتلة الأحزاب ولكنه قبل أن يبرم الصلح بعث الى زعيمى الانصار سعد بن معاذ وسعد بن عباده يستشيرهما في الامر فأشاروا عليه بعدم ابرام الصلح في غطفان فاستجاب لرأيهما .

كذلك استشاره أصحابه عندما أراد أن يختار طريقا لجمعهم على مواقيت الصلاة ونتيجة للشورى قرر في النهاية استخدام الأذان على النحو الذي أرادوه ويحلل ابو الاعلى المودودي الحادثة على أساس أن الذين استشارهم الرسول أنما كانوا اولئك الذين بلغ عندهم التفقه في الدين مبلغا كبيرا كمعاذ بن جبل وأبو

بكر وعمر وعلي وزيد بن ثابت وغيرهم ، من خلال هاتين الحادثتين يتضح لنا أن الرسول ، أنما كان يستشير فئتين متميزتين في بعض الحوادث هما فئة القادة السياسيين وفئة المتفقيين في الدين وذلك حسب الاحوال .

والأزعم أن ذلك حدث بشكل صارم لكني أزعم أن البذرة لهذا التميز قد وجدت حتى منذ ذلك الوقت المبكر في تاريخ الدولة الإسلامية .

أذن خلاصة الأمر أن الرسول كان يرجع الى فئة مخصوصة من المسلمين هي فئة الصحابة المتواجدين في المدينة والذين كانوا يشكلون ما يمكن ان ندعوه بمجلس شوري وان بذرة التمايز بين الفقهاء والقادة قد وجدت حتى منذ ذلك الوقت المبكر .

ثالثا : في عهد الراشدين :

فاذا ما انتقلنا الى عهد الراشدين وجدنا أن الخليفة كان يستشير أشخاصا محددين فيما يعرض من أمور وحول هذه النقطة يقول سعيد حوي في الجزء الثالث من عقاب الاسلام : « نلاحظ من دراسة تاريخ الخلافة الراشدة نوعية مجلس الشورى للمسلمين فقد اخرج ابن سعد عن القاسم أن أبا بكر الصديق كان اذا نزل به أمر يريد فيه مشاورة أهل الرأي وأهل الفقه دعا رجالات من المهاجرين والأنصار ودعا عمر وعثمان وعلياً وعبد الرحمن بن عوف ومعاذ بن جبل وأبي بن كعب وزيد بن ثابت فاهل الرأي هم القادة السياسيين وأهل الفقه هم الفقهاء ثم أن أبا بكر كان يدعو رجالاتا معنيين من المهاجرين والأنصار وليس كلهم مما يدل على أنه كان لأبي بكر مجلس محدد يستشير به في أمر المسلمين .

اما عمر بن الخطاب فقد جاء في تاريخ الطبري أنه في قضية سواد العراق كان هناك رأيان رأي يقول بقسمتها ورأي يقول بوقفها فماذا كان رأي عمر ؟ استشار اولاً عشرة من المهاجرين

فكان رأي بعضهم ان تقسم ورأي البعض الآخر أن توقف ثم أرسل الى عشرة من الأنصار فأجمعوا على الوقف ولما رأى عمر أن الاغلبية تؤيد الوقف قرر الوقف .

بل أننا نلاحظ كما ذكر المؤرخون أن عمر بن الخطاب قد منع كبار الصحابة من مغادرة المدينة لانه بحاجة ماسة الى مشورتهم مؤلفين مجلس شورى يقوم الى جانبه في تصريف شؤون الحكم عن طريق الشورى على نحو ما ذكره المودودي وسيد قطب والقاسمي وكان منهم الفقيه والقائد السياسي .

بل لو لاحظنا نوعية أهل الشورى الذين اختارهم عمر لمهمة مؤقتة هي اختيار خليفة للمسلمين من بين ظهرانيهم للاحظنا أن منهم الفقيه وان منهم الزعيم السياسي .

من هذا العرض لما كان يحصل زمن النبي وزمن أبي بكر وعمر يتبين لنا أن المشاورة التي كان يقوم بها النبي أو الخليفة إنما كان لفئة مخصوصة من المسلمين هي فئة القادة وفئة الفقهاء وهذا ما يعطينا الضوء لكي نقترح بعد قليل أن يكون هناك مجلسان يؤلفان البرلمان الاسلامي احدهما مجلس فقهاء والآخر مجلس نواب .

مما تقدم نجد أن الامام ملزم بالشورى وأنه انما يرجع الى فئة أو جماعة معينة من المسلمين هي اهل الشورى أو أهل الحل والعقد، والسؤال الذي يتبادر الى الذهن الآن هو ما هي صفات ومؤهلات أهل الشورى؟

للإجابة على هذا السؤال لابد من استعراض تطور مدلول مصطلح أهل الشورى أو أهل الحل والعقد فقد استعمل مصطلح أهل الشورى لأول مرة في التاريخ الدستوري الاسلامي للتدليل على أولئك الذين اختارهم عمر بن الخطاب لأختيار خليفة منهم بعده ثم عم استعماله بعد ذلك ليصبح مرادفا لمصطلح أهل الحل والعقد، وهكذا فإن اصطلاح أهل الشورى أو أهل الحل والعقد إنما استعمل

بإدعاء ذي بدء ليدل على أولئك الذين تتوافر فيهم مؤهلات معينة تؤهلهم لاختيار الخليفة أو الإمام في الدولة الإسلامية على ما ذكره الماوردي وابن تيمية وابن الغراء وغيرهم حيث يقول الغراء في كتابه الأحكام السلطانية ص ٣ والماوردي في كتابه الأحكام السلطانية والولايات الدينية ص ٦ ما يمكن أن نلخصه بأن شروط أهل الحل والعقد هي توفر العدالة والعلم الذي يتوصل به إلى معرفة من يستحق الإمامة وأن يكون من أهل الرأي والتدبير المؤديين إلى اختيار من هو للإمامة أصلح .

وجاء في موضع آخر: الفراغ ص ٧ والماوردي ص ٦ أن الإمامة تتعقد بوجهين أحدهما باختيار أهل الحل والعقد .

وإذا كان علماء السياسة الشرعية والفقهاء القدامى يحصرون مهمة أهل الشورى أو أهل الحل والعقد باختيار الخليفة والإمام فإن المفكرين المحدثين يمدون اختصاصاتهم إلى نواحي أخرى في حياة المجتمع الإسلامي بحيث أنهم يستعملون المصطلح ليكون مرادفا لمجلس النواب في الأنظمة الديمقراطية الحديثة .

وفي هذا المجال يقول الإمام محمد عبده : (وأما أولو الأمر فقد اختلف فيهم فقال بعضهم هم الأمراء وقال بعضهم أنهم العلماء ولكن العلماء يختلفون فمن يطاع في المسائل الخلافية ؟ ومن يعصى ؟ وحجة هؤلاء «ان العلماء هم الذين يمكنهم أن يستنبطوا الأحكام غير المنصوصة من الأحكام المنصوصة» .

ويمضي محمد عبده فيقول : أنني فكرت في هذه المسألة منذ زمن بعيد فانتهى بي الفكر إلى أن المراد بأولي الأمر جماعة أهل الحل والعقد من المسلمين ، وهم الأمراء والحكام والعلماء فهؤلاء إذا اتفقوا على حكم وجب أن يطاعوا فيه شرط أن لا يخالفوا كتاب الله وسنة رسوله المتواترة .

ثم يقول : ما لا يوجد فيه نص فيها ينظر فيه أولو الأمر إذا كان من المصالح لانهم هم الذين يتبعهم الناس فيجب أن يتشاوروا

في تقرير ما ينبغي العمل به .

وهكذا يمد الأمام محمد عبده اختصاصات أهل الشورى أو أهل الحل والعقد الى كل مصلحة من مصالح المسلمين لم يرد فيها نص .

اما الأمام رشيد رضا فيرى أن أهل الحل والعقد عند المسلمين هم الذين يسمون عند الأمم الأخرى بنواب الأمة .

اما أبو الاعلى المودودي فيقول في كتابه مفاهيم اسلامية ص ١٨٥ : «انه اذا أجمع أهل الحل والعقد أو أهل الشورى على تأويل نص أو قياس أو اجتهاد أو على مصلحة أو اتفق عليه اكثريتهم يكون هذا الأمر حجة وقانونا يلزم اتباعه » .

كما يرى سيد قطب أن لمجلس الشورى الاسلامي أو مجلس أهل الحل والعقد نفس صلاحيات البرلمان في أية دولة حديثة .

الشروط العامة الواجب توافرها في أهل الشورى في الدولة الاسلامية :

بعد أن بينا التطور الذي لحق مدلول مصطلح أهل الشورى أو أهل الحل والعقد فاننا اذا ما قسنا الصفات التي ينبغي ان تتوفر في أهل الشورى في دولة اسلامية معاصرة كنواب عن الأمة على الصفات التي اشترطها الفقهاء القدماء بينهم كهيئة انتخابية مكلفة بانتخاب الأمام أو الخليفة اخذين بعين الاعتبار التمايز الذي ينبغي أن يكون بين العلماء والقادة السياسيين على النحو الذي اثبتنا وجوده أيام النبي والخلافة الراشدة امكن لنا ان نضع الشروط العامة في عضو أهل الشورى كما يلي :

١- العدالة : والعدالة يحددها ابن تيميه ص ١٣٩ بما يلي : هي صلاح في الدين والمرؤة باستعمال ما يحمله ويزينه وتحجب ما يدنس ويشينه (ولو نقلنا هذا الكلام الى لغة العصر لقلنا أن المقصود بها قيام العضو بالعبادات المطلوبه منه اسلاميا واقتران

ذلك بسمعة نظيفة وخلو سجله العدلي من أرتكاب أية جرائم مشينة .

٢- يجب أن يضم مجلس الشورى اشخاصا بلغ بهم العلم بالشرعية درجة التفقه بالدين وهذه مسألة كفاءات علمية بالدرجة أولى واشخاصا اخرين بلغوا درجة القيادة السياسية وهذه مسألة ثقة من طبقات المجتمع الاسلامي بممثلها الذين هم قادتها .

٣- أن يكون العضو في مجلس أهل الشورى من أهل الرأي والتدبير المؤديين الى اختيار ما هو اصلح للدولة الاسلامية وللمجتمع الاسلامي بالتالي . وهذه مسألة قدرات عقلية وفكرية ونزاهة وتجرد .

بعد أن حددنا أن الأمام ملزم بالمشاورة وان المشاورة أنما تكون لفئة مخصوصة من المسلمين فان السؤال الآن هو هل المبادرة في الشورى تصدر عن الأمام فحسب بمعنى هل سلطة تقدير ما اذا كان الأمر يستحق المشاورة ام لا انما تعود للأمام فحسب ؟

نعود الى السنة النبوية فنجد ما خلاصته أن الشورى كانت في بعض الاحيان تبدأ بمبادرة من الرسول كما حصل في معركة أحد وغيرها وانها كانت في أحيان اخرى تبدأ بمبادرة من صاحبه كما حصل في معركة بدر أي أن بعض أصحابه كانوا يدلون اليه برأي حول أمر من الأمور مما يجر الى المشاورة في هذا الأمر ولما كان الرسول قدوة وسنته ملزمة فاننا نستنتج من ذلك أن المبادرة الى الشورى في الدولة الاسلامية أما أن تبدأ من قبل الحاكم أو من قبل مجلس الشورى أو مجلس أهل الحل والعقد أي أن سلطة تقدير ما اذا كان الامر جديرا بعرضه على مجلس الشورى أم لا ، ليست عائدة للحاكم فحسب بل ولاعضاء مجلس الشورى ايضا وجذور هذا المبدأ موجودة منذ وقت مبكر اي منذ زمن رسول الله .

مدى الزامية رأي أهل الشورى للامام :

إذا كنا قد أقمنا الدليل على أن الشورى ملزمة للامام وأن سلطة تقدير ما إذا كان الامر يستحق المشاورة ام لا عائدة الى كل من الامام واهل الشورى أو أهل الحل والعقد وان الامام أنما يرجع الى فئة مخصوصة من المسلمين هي فئة أهل الشورى فان السؤال الذي يتبادر الى الذهن الآن يدور حول مدى الزامية رأي أهل الشورى للامام ، وهذا السؤال يتفرع بدوره الى شقين أما الشق الاول فهو : هل رأي أهل الشورى ملزم للامام ؟ وأما الشق الثاني فهو هل يشترط إجماع أهل الشورى أم هل يكفي فقط برأي الاغلبية أم هل ان الامام له حرية ترجيح الرأي الذي يراه سواء كان رأي الاغلبية ام رأي الاقلية ليكون ملزما له ؟ لابد للأجابة عن هذا السؤال من العودة الى سنة رسول الله ومنهج الخلفاء الراشدين .

في عهد الرسول :

عندما كان الرسول يشاور أصحابه هل كانت مشاورته لهم مجرد استشارة فان شاء أخذ برأيهم وان شاء طرحه جانبا وذلك في المسائل التي ليس فيها وحي - على نحو ما تذكرنا به المادة ١٦ من الدستور الفرنسي التي تقول انه في الظروف الاستثنائية يتخذ رئيس الجمهورية الفرنسية الاجراءات التي تستوجبها هذه الظروف بعد استشارة الوزير الأول ورئيسي المجلسين والمجلس الدستوري ، ولكن هذه الاستشارات غير ملزمة لرئيس الجمهورية الذي يحتفظ بحقه في أن لا يتبعها . ولاشك ان الاستشارة في مثل هذه الصورة تفقد كل حيويتها وتتحول الى مجرد شكليات فارغة .

والحق ان حوادث تاريخية كثيرة زمن الرسول تدلنا على أنه عليه السلام كان يحترم رأي اصحابه بعد مشاورتهم مثلما حدث قبل معركة احد حيث أورد الطبري ٢ ص ٥٠٣ ما خلاصته

ان رسول الله لما سمع بنزول المشركين من قريش واتباعها جبل أحد قال لأصحابه اشيروا علي ما اصنع فقالوا يا رسول الله اخرج بنا لملاقاتهم ورغم ان العديد من المؤرخين يؤكدون ان رأي رسول الله كان يكمن في عدم الخروج والتحصن في المدينة الا انه لما رأى ان غالبية اصحابه يرون الخروج نراه قد استجاب لرأيهم وتنازل عن رأيه الا يدل هذا على ان الرسول قد التزم برأي اصحابه ! وكذلك في غزوة الخندق ألم يكن رأي رسول الله مصالحة غطفان حتى أنه قد أجرى بعض الاتصالات التمهيدية للصلح معهم وذلك كي يتسنى له التفرغ لقتال قريش واتباعها ولكنه عندما استشار زعيمى الاوس والخزرج من الانتصار وأشارا عليه بعدم التصالح مع غطفان تنازل عن رأيه ولم يبرم الصلح .

في قضية اسرى بدر قبل ان ينزل الوحي كان رأي الغالبية الساحقة من المسلمين هي في قبول الفدية وأطلاق سراحهم الا عمر بن الخطاب رأى غير ذلك وهنا وجدنا رسول الله يلتزم برأي اصحابه ويقبل الفدية .

بقي أن نذكر أن هناك حادثة تاريخية في عهد الرسول قد تثير الشكوك في الزام رأي اهل الشورى للامام او للحاكم الا وهي صلح الحديبية فمن المعروف أنه بعد أن شاع الخبر عند المسلمين بأن قريش قد قتلت سفير المسلمين اليها عثمان بن عفان تمت ببيعة الرضوان المعروفة لمقاتلة قريش اي كان هناك اجماع من قبل الرسول واصحابه على قتال قريش أن صدق النبأ ولكن تبين بعد ذلك ان النبأ غير صادق فعدل الرسول واصحابه عن قتالها ثم تمت محاولات لابرام صلح مع قريش وكان من بين أحكام هذا الصلح أنه من أتى محمداً من قريش بغير اذن وليه رده عليهم ومن جاء قريشا ممن مع محمد لم يردوه عليه (وقد عرف عمر بهذا الشرط حين المباحثة وقبل تدوين المعاهدة ، ويدل التحليل التاريخي للحادثة ان غالبية الصحابة كانوا يرون أن هذا الشرط في غير مصلحة المسلمين وكانوا يرون عدم الموافقة عليه ولكن

صوتهم الى رسول الله كان عمر بن الخطاب قال ابن هشام ج ٢ ، ص ١٦٣ ثم أتى عمر رسول الله فقال يا رسول الله الست برسول الله قال بلى ، قال : اولسنا بالمسلمين ؟ قال بلى . قال : أوليسوا بالمشركين ؟ قال بلى . قال فعلامة نعطي الدنيا في ديننا « فماذا قال له رسول الله ؟ قال : انا عبد الله ورسوله ، لن اخالف أمره ولن يضيعني اذن ، فالرسول هنا لم يلتزم برأي غالبية اصحابه بعدم إبرام الصلح لأنه كان هناك أمر من الله لرسوله بإبرام الصلح بدليل قول رسول الله (لن اخالف امره) والدليل على ذلك قول عمر كما جاء في حديث ابن هشام نفسه فقد قال ابن هشام ، فكان عمر يقول ما زلت اتصدق واصوم واصلي واعتق من الذي صنعت يومئذ فخامة كلامي الذي تكلمت به » .

اذن فعندما يكون هناك وحي من الله لا محل للمشاورة في الشريعة الاسلامية إنما ينفذ الذي يريده الله ، أما عندما لا يكون هناك وحي من الله فكان يلتزم رسول الله برأي اصحابه كما بينا والتحليل المنطقي بعد هذا هو أن نقول هو أنه طالما أنه ليس هناك وحي ينزل على أي من الحكام بعد رسول الله وقد انقطع الوحي بموته اصبح الحاكم ملزماً برأي اهل الشورى اسوة برسول الله فيما لم يكن قد نزل به وحي عليه .

ثانياً : في العهد الراشدي :

نبدأ بتحليل قضية حروب الردة حيث تذكر كتب السيرة أن جميع أهل الشورى كانوا ضد حرب المرتدين ، وعمر كان صوتهم الذي قال لابي بكر : كيف تقاتلهم ؟ ورسول الله يقول « امرت أن اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله » .

فماذا يجيب ابو بكر ؟ هل قال له انا الحاكم ولذلك فاننا حربي امضاء رأيكم او اعدامه ؟ لقد رد عليه ابو بكر متسلحاً بالنص فيقول لعمر ولاهل الشورى المعارضين : أن الرسول قد قال : « امرت أن اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوها

عصموا مني دماءهم واموالهم الا بحقها» ثم يمضي ابو بكر قائلاً:
والزكاة من حقها فوالله لو منعوني عقال بغير كانوا يؤدونه
لرسول الله لقاتلتهم عليه ١

اذن فاهل الشورى وفيهم عمر لم يذعنوا لرأي ابي بكر
بوصفه الحاكم وانما لانه تسليح بنص ملزم للجميع هو حديث رسول
الله ويتعبير عصري انما اذعنوا للنص دستوري لان القرآن والسنة
هما الاساس في دستور المسلمين .

اما عمر بن الخطاب فقد كان في جميع احواله يلزم نفسه برأي
اهل الشورى الذين كانوا حوله فهو يقول في احدى خطبه : «ومن
قام بهذا الامر تبع لاولي رأيهم ، وهذا دليل واضح على ان الخليفة لا
يملك الحق بأن يحكم الناس برأيه وحده وانما عليه ان يتبع رأي
اولي الرأي أي ينبغي أن يكون بجانب مجلس شورى يقرره وهو
ينفذ .

اننا في هذا البحث وان كنا لسنا في مجال سرد حوادث
تاريخية ولكننا نستطيع ان نقدم الشواهد الكثيرة التي تدل على
ان عمر بن الخطاب قد فهم من الشريعة الاسلامية ان رأي اهل
الشورى ملزم للامام سواء في اقواله ام افعاله . من ذلك موافقه في
قضايا طاعون عمواس ، سواد العراق ، وذهابه الى ميدان
الحرب . الخ .

فاذا بيناه الى عثمان بن عفان لرأينا ان بني امية قد تسلطت
على الناس وهذا راجع الى ضعف شخصية الخليفة بسبب كبر سنه
ومع ذلك فالتاريخ يذكر ان عثمان بن عفان كان يجمع عماله
على الامصار ويتشاور معهم ويلتزم برأيهم ، على انه اذا كان
عثمان قد تتكبد عن طريق الشورى فان هذا لا يدل على ان
اجتهاده ملزم لمن جاء بعده وكنا قد ذكرنا ان فقهاء المالكية مثلاً
كانوا يخطئون رأي الصحابي هذا ويصيبون رأي ذاك اما علي بن
ابي طالب وقد كان من اكثر المسلمين فهما لروح الشريعة

الاسلامية فان التاريخ يذكر انه رفض ان تجرى بيعته من اجل توليه الخلافة الا عن طريق الشورى وعن طريق موافقة اهل الشورى من كبار المهاجرين والانتصار على بيعته بل انه بالنسبة لمسألة التحكيم فان علي بن ابي طالب قد وافق على التحكيم وهو له كاره لما رأى أن أهل الشورى من فقهاء كأبي موسى الأشعري وقادة سياسيين كالاحنف بن قيس يرون التحكيم فالتزم برأيهم .
و خلاصة الامر أن الراشدين كانوا يرون أن الامام ملزم برأي أهل الشورى وأنهم طبقوا هذا المبدأ عمليا كما قدمنا .

آراء المفكرين في الزامية رأي أهل الشورى للأمام :

لقد قدمنا العديد من آراء المفكرين حول نظام الشورى الاسلامي وقد بينا أن غالبيتهم لا يقرون باستبداد الامام أو الحاكم في الأمر وأن عليه واجب الالتزام برأي أهل الشورى أو أهل الحق والعقد ، واحب هنا أن استشهد برأي الامام محمد عبده ، الذي يقول : « ان تصرف الواحد في الكل ممنوع شرعا » فاذا كانت نتيجة المشاورة غير ملزمة للامام وان الامام سيتصرف كما يحلو له اصبحت الشورى مجرد شكليات فارغة لا حياة فيها وانقلب الأمر الى تصرف الواحد في الكل وهو ممنوع شرعا مما يدل على ان رأي اهل الشورى ملزم للامام حتى تكون للشورى قيمة وفائدة

هل الامام ملزم برأي الاغلبية ؟

نقاط ثلاثة يثيرها هذا العنوان هي : هل يشترط الاجماع ؟ ام هل يكفي برأي الاغلبية ؟ ام للامام ملء الحرية في اخذ رأي الاغلبية أو تركه والاخذ برأي الاقلية ؟

لا يمكن ان يشترط اجماع أهل الشورى حتى يكون رأيهم ملزما للامام لأنه لو حدث ذلك لتعطل نظام الشورى ولما اصبحت للمشاورة اية قيمة فعلية لان العقول تختلف في تقبلها للأمور ولا يمكن أن يتحقق اتفاقها على أمر الا نادرا .

على انه لو أخذنا الممارسات العملية التي تمت ايام الرسول و ايام الراشدين للاحظنا أن الرسول مثلا اخذ برأي الأغلبية قبل معركة احد وقرر الخروج وكذلك عمر بن الخطاب يأخذ برأي الأغلبية في جميع الحوادث مثلا قصة طاعون عمواس وقضية سواد العراق كما ذكرنا .

كذلك في قضية خروجه الى فارس للحرب فإن أهل الشورى حوله اشاروا عليه بعدم الخروج فيما عدا طلحة وعلي فالتزم برأي الأغلبية ولم يخرج .

بل اننا لو أخذنا قضية أهل الشورى الذين اختارهم عمر لينتخبوا خليفة منهم للاحظنا أن عمر أنتبه الى مشكلة تساوي الأصوات لان الهيئة مؤلفة من ستة اشخاص فما هو الحل الذي أوجده عمر لحل هذه المشكلة .

قال عمر : فان رضي ثلاثة رجلا منهم وثلاثة رجلا منهم فحكموا عبدالله بن عمر فأى الفريقين حكم له يصبح هو الخليفة فإن لم يرضوا بحكم عبدالله بن عمر فكونوا مع الذين فيهم عبدالرحمن بن عوف فقد لجأ عمر أذن الى ما نسميه اليوم الحكم المميز وعينه مسبقا وهو أبنة عبدالله غير أنه لم يلزم أهل الشورى برأيه وانما ترك لهم الحرية والرضا فاذا أبو رأي عبدالله فلا بد من حل آخر للمشكلة ، وقد وجه عمر فيما نسميه اليوم ترجيح الجانب الذي فيه الرئيس من غير أن يسمي عبدالرحمن بن عوف رئيسا لمجلس أهل الشورى هذا .

وتعليقنا على كل ذلك أنه لو لم يكن رأي الأغلبية ملزما فما الذي يجعل عمر بن الخطاب وهو من أكثر الناس فهما لروح التشريع الاسلامي ينتبه الى مشكلة تساوي الاصوات ويقترح الوسائل لحلها .

والحق أنه كان بإمكان الامة الاسلامية تطوير هذا النظام الذي ابدعه عمر بن الخطاب في الاسلام والذي اودع فيه معظم خصائص

الهيئة النيابية الا انها مع الأسف لم تستثمر عبقريته تلك واسلمت نفسها بعد وقت قصير من وفاته الى ملك عضوض .

بقيت نقطة أحب أن أحلها تتعلق بقضية اسرى بدر التي اشرنا اليها وخلاصة القضية أن الأغلبية الساحقة من اصحاب رسول الله كانوا يرون مفاداة الاسرى الا عمر بن الخطاب وان الرسول قد اتبع رأي الاغلبية الساحقة ووافق على المفاداة وبعد ذلك نزل القرآن الكريم حول هذه القضية يلوم المسلمين على موافقتهم على المفاداة حتى قال الرسول «لو أن الله أنزل بنا عذابا لم ينج منه الا انت يا عمر» .

والسؤال هو هل أن الله بلومه المسلمين على المفاداة لا يقرر رأي الاغلبية ولا يكرسه بدليل انه لم يقف مع هذه الاغلبية بل وقف مع رأي شخص واحد فقط ؟

اعتقد أن الأمر ليس كذلك بل ما حصل هو أن الإسلام لم تكن تعاليمه قد اكملت بعد وان المسلمين بما فيهم الرسول قد تسرعوا في تكريس المفاداة دون انتظار الوحي مما ادى الى نزول القرآن معاتبا لائما ، وبما أن الإسلام لم تكمل تعاليمه بعد فان الاغلبية بل البشرية كلها من وجهة نظر الاسلام قد تحيد عن الصواب فيأتي الوحي - وهذه مهمته - يقوم سلوك الجماعة ويرسم لها ما ينبغي لها ان تسلكه اما بعد ان كمل الاسلام ومات الرسول وانقطع الوحي فلا سبيل الى معرفة الرأي الا صوب الا عن طريق الاغلبية كما بينا ويكون رأي الاغلبية وبالتالي ملزما للحاكم .

ورغم ان كلمة اغلبية واقلية غير واردة في كتب التراث الاسلامي الا أن لفظا اخر قد استعمله علماء السياسة الشرعية وعلماء الفقه الاسلامي عموما . وهو لفظ الجمهور الذي عنوا به الاغلبية وهذا اللفظ كثير الورد في كتب الفقه والتاريخ . ولذلك فان لفظة الجمهور مثلا اذا وردت في كتاب فقه فانها تعني الاغلبية من الفقهاء . مما يدل على ان معنى الاغلبية قد فطن اليه منذ بواكير

التاريخ الاسلامي واخذوا به حتى في أهم مسألة تهمة المجتمع وهي الخلافة واعتبروا ان ما تذهب اليه الاغلبية ملزم للاقلية كما بينا .

اذن خلاصة الامر ان الامام ملزم برأي الاغلبية ولا يحق له ان يتركه ويأخذ برأي الاقلية كما انه لا يشترط الاجماع للزام الامام برأي اهل الشورى .

وخلاصة مبدأ الشورى الاسلامي من خلال ما بينناه من مصادره الاصلية هو ان يكون الى جانب الحاكم مجلس شورى اسلامي ويكون الحاكم ملزما بالرجوع الى هذا المجلس ، وسلطة تقدير ما اذا كان الامر يستحق المشاورة ام لا عائدة للامام وللمجلس الشورى على حد سواء ويكون رأي مجلس الشورى ملزما للحاكم الاسلامي وهذا الحاكم يلزم برأي اغلبية هذا المجلس .

اما ما هي الوسائل التي تحقق مبدأ الشورى بالمعنى الذي حددناه له فامر متروك لظروف الامة وحاجاتها ومتطلباتها ولا شيء يمنعها في الاسلام من الاستفادة من التجارب البشرية الاخرى كما بينا .

وكانت فرصة الامة الاسلامية أن تستفيد من ابداع عمر بن الخطاب عندما أختار مجلس شورى اودع فيه معظم خصائص الهيئة النيابية وان كانت مهمته مؤقتة هي اختيار خليفة من بين اعضائه ، وذلك عن طريق تطويره عبر مراحل التاريخ الاسلامي ولكن الامة الاسلامية اضاعت هذه الفرصة واسلمت نفسها بعد وقت قصير بدلا من ذلك الى ملك عضوض .

الفصل الثالث

قاعدة الشورى

في الواقع الدستوري الاسلامي

بعد ان فرغنا من تحديد محتوى النظرية الاسلامية في الشورى سندرس الآن المراحل التاريخية للمجتمع الاسلامي ليتبين لنا الى أي حد اقتربت النظرية من الواقع أو ابتعدت عنه ، من حيث قاعدة الشورى في عصر الرسالة وثم في عهد الراشدين وبعد ذلك قاعدة الشورى في الأنظمة السياسية التي تلت الراشدين الى سقوط الخلافة العثمانية سنة ١٩٢٤ ثم ستعرض لقاعدة الشورى والأنظمة السياسية في العالم الاسلامي في العصر الحاضر .

قاعدة الشورى في عصر النبي :

لقد تكلمنا بما فيه الكفاية عن قاعدة الشورى في عصر النبي في الصفحات السابقة ، ونود أن نؤكد هنا أن الرسول كان يشاور أصحابه فيما لا وحي فيه وكان يأخذ برأي الأغلبية وأن سلطة تقدير ما اذا كان الأمر جديرا بالمشاورة ام لا كانت عائدة ليس له فحسب بل وللصحابه أيضا كما نود أن نؤكد أن الصحابة كانوا يؤلفون مجلس شورى بالنظر الى قلة عددهم بالنسبة الى المجتمع الاسلامي آنذاك والذي عم الجزيرة كلها وأن الرسول كان يقصر استشارته لهم فحسب ، كما بينا ان الرسول لم يكن يخرج عن رأي غالبية أصحابه .

ونستطيع القول على ضوء ما تقدم أن النظرية الإسلامية في الشورى بالمعنى الذي حددناه لها قد أنطبقت على الواقع الدستوري الذي ساد في عصر الرسالة.

كما نؤكد هنا أن الوسائل التي أتبعها رسوله الله في تحقيق قاعدة الشورى كانت تلبي حاجة المجتمع الإسلامي آنذاك ولكنها لم تعد تلبيها في العصور الإسلامية التالية لعصر الرسالة بسبب ما استجد وما يستجد من أحداث وقديما قال عمر بن عبدالعزيز «تحدث للناس أفضية بقدر ما حدثوا من الأمور».

ويعتقد جميع المفكرين في العصر الحاضر بأن الوسائل المفضية الى تحقيق النظرية الإسلامية في الشورى إنما تعتمد على مصلحة المجتمع الإسلامي وهي تدور في طورها مع تطور هذا المجتمع والمصلحة هي باب واسع من أبواب الفقه الإسلامي هذا الفقه المتغير كما قلنا تحت مظلة الشريعة الإسلامية الثابتة بحيث لا يمكن له أن يخرج وراء حدودها.

قاعدة الشورى في عصر الراشدين:

لا شك أننا في دراستنا لقاعدة الشورى في عصر الراشدين أو في غيره لا نقوم بدور الذى يسرد الحوادث التاريخية ولكن بدور المحلل لهذه الحوادث من الزاوية الدستورية. ولنأخذ من سيرة عمر بن الخطاب نموذجا لذلك.

عندما عرضنا لرأي الخربوطلي كنا قد ذكرنا أن الخربوطلي قد ذكر أن الصحابة قد انتخبوا رجلا منهم ونصبوه دكتاتورا عليهم كما يرى الأمة الإسلامية آنذاك قد قصرت في حق نفسها لانها لم تنشئ هيئة مراقبة تراقب أعمال الخليفة وتصرفاته باستمرار مما جعل ابو بكر يتمادى في تصرفاته بعيدا عن الالتزام بالمشاورة وبعيدا عن الالتزام بنتيجتها اذا أراد الاستشارة وأعتقد جازما أن الخربوطلي قد جانبه الصواب في كثير من أقواله لسببين:

الأول : هو أن الخربوطلي يحاول ان يطبق على المجتمع الإسلامى انذاك المقاييس العصرية التي لم تتوصل اليها البشرية الا بعد كفاح مريع عبر آلاف السنين وان البشرية في تطور مستمر ومن يدري فلعل ما توصلت اليه البشرية الآن سيصبح شيئا لا يلبي حاجات المجتمعات البشرية المستقبلية فمثلا الديمقراطية الغربية التي كانت قائمة على تقديس الفرد واعلاء شأنه والتي كانت تعتبر في وقت من الاوقات شيئا يهز الوجدان لحقها التطور وتحولت الى ديمقراطية اجتماعية بهذه الصورة او تلك ، ومن هنا كانت حيوية الإسلام ومرونته من حيث أنه نص على المبادئ وترك الوسائل المفضية الى تحقيق هذه المبادئ الى حاجات كل مجتمع عبر مراحل التاريخ . وبالتالي فإن الصورة التي كانت قائمة في عهد أبى بكر وإن كانت تحقق حاجة المجتمع آنذاك فانها لا تحقق حاجات المجتمع الآن بل ولا حاجاته ايام عمر عندما توسعت الدولة الاسلامية توسعا هائلا وبالتالي فلا يجوز أن نطبق المقاييس العصرية على المجتمع أيام أبى بكر لنتطلب منه تشكيل هيئة مراقبة تشبه تماما في وظائفها وتكوينها الهيئات النيابية في العصر الحاضر :

الثاني : فهو أن كبار الصحابة والذين كانوا يشكلون في الحقيقة مجلس الشورى الممثل للأمة الإسلامية آنذاك لم يتركوا الخليفة أبى بكر ليعمل على هواه بل على العكس فقد كان الخليفة يجد نفسه ملزما بمشاورتهم في كل أمر يهم الجماعة الإسلامية آنذاك بل لقد كانت المبادرة في ذلك تبدر منهم في كثير من الأحوال فمثلا عندما رأى أهل الشورى وعلى رأسهم عمر وجوب جمع القرآن لاحظنا ان أبى بكر في البداية رفض ذلك بحجة أن الرسول لم يجمعه ولكن أهل الشورى قد الزموه بجمعه .

كما أن مسألة حرب الردة قد ناقشناها وقلنا أن الذي حسم الخلاف بين أبي بكر وأهل الشورى ليس استبداد أبي بكر بل النص الدستوري .

بل أنه حتى في مسألة انفاذ جيش أسامة الذي رأى أهل الشورى وجوب عدم انفاذه بحجة أن المدينة المنورة قد باتت مهددة بجيوش المرتدين فإن أبا بكر عندما أنفذه لم ينفذه لأنه الحاكم الذي لا يعصى له أمر بل لأن الرسول قد أصر اصراراً مستمراً حتى قبيل أن يتوفاه الله بقليل على أنفاذ جيش أسامة حتى أن الروايات التاريخية لتذكر أن الرسول كان يستيقظ من الغفاء وهو يقول : « انفذوا جيش أسامة فأبو بكر هنا لم يفعل إلا أن احتج على أهل الشورى بأنني ما كنت أعصى أمراً رسول الله وهنا سلم أهل الشورى بقول أبي بكر لأنه الحاكم المستبد ولكن لكرامية عصيان أمر رسول الله .

اذن أين هي المسألة التي استبد فيها أبو بكر بأمر المسلمين وأن كان الخربوطلي يركز على قضية الردة فإن الذي حسم الخلاف كما قلنا هو النص الدستوري الذي يعين الحالات التي يجوز فيها مقاتله من يشهد أن لا إله إلا الله فلكأن هذا النص الدستوري يقول :

- ١ - لا تجوز مقاتلة من يشهد أن لا إله إلا الله وهذه هي القاعدة .
- ٢ - تجوز مقاتلة من يقول لا إله إلا الله إذا امتنع عن القيام بركن من أركان الإسلام كالزكاة وهذا هو الاستثناء وأبو بكر لم يخرج على النص فسلم أهل الشورى واذعنوا للنص لاله .

وهناك نقطة ثانية أثارها الخربوطلي تتعلق بخطبة أبي بكر والتي لم ينص فيها أبو بكر صراحة على التزامه بالشورى ولكن بأعتقادي أنه إذا كان أبو بكر لم يعلن التزامه بالمشاورة فإنه بالمقابل لم يعلن عدم التزامه بها وفرق كبير بين الأمرين لأنه لو أعلن عدم التزامه بالشورى وقبل أهل الشورى أو سكتوا لكان

بالفعل قد نصب من نفسه دكتاتوراً وصدق على ذلك أهل الشورى أما أنه لم يعلن عدم التزامه بهذه الشورى فأن الأمر قد بقي على حاله ولا يمكن القول أن أبا بكر قد نصب من نفسه دكتاتوراً خاصة وأن التطبيقات العملية أثبتت أنه لم يكن يبرم أمراً إلا إذا كان مسبقاً بالمشاورة وأنه لم يكن مستبداً في شيء .

اذن فعدم إشارة الحاكم الى قاعدة من قواعد الحكم لا تعني الغاءها ولا تعني انه عازم على عدم التقيد بها فأبو بكر عندما قال : « فان أسأت قوموني » لم يكن يدور بخلده ان الاساءة فقط هي الاساءة التي تحدث بعد تنفيذه للعمل ليس الاستبداد بحد ذاته وتجاهل أهل الشورى من المسلمين اساءة تقتضي التقويم ؟

أما عمر بن الخطاب فاءنا نجد في اقواله وافعاله ما يفصح عن التزامه القاطع بالشورى ، فقد أورد ظافر القاسم في كتابه نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الاسلامي ص ٧٢ : ان عمر بن الخطاب قد قال في احدى خطبه : « والمسلمون فيما بينهم كالجسد لا يخلوا منه شيء أصاب غيره وكذلك يحق على المسلمين ان يكونوا وأمرهم شورى بينهم وبين ذوي الرأي منهم » .

فالناس تبع لمن قام بهذا الأمر ما اجتمعوا عليه ورضوا به ومن قام بهذا الأمر تبع لاولي رأيهم ، وما رأوا لهم ورضوا به لهم .

وبين من خطبة عمر هذه أنه أوضح بصراحة أن الشورى هي قاعدة ملزمة من قواعد الحكم وأنها ليست قاعدة اختيارية ان شاءوا أخذوا بها وأن شاءوا طرحوها جانبا فعمر يقول : « وكذلك يحق على المسلمين ... ولو كان الأمر ليس كذلك لقال « وكذلك يحق للمسلمين أن ... » .

ثم يرى عمر بن الخطاب ان الشورى انما تكون بين ذوي الرأي من المسلمين وتعليل ذلك واضح لان ذوي الرأي هم أعنف في التفكير وابعد في الدرس وأوثق في العلم .

ثم يرى عمر بن الخطاب ان الناس تبع لمن قام بهذا الأمر أي للخليفة ولكن شرط لذلك شروطا فقال : « ما اجتمعوا عليه ورضوا به أي بلغة اليوم ما دام حائرا على ثقتهم فاذا فقد ثقة الناس فقد حقه في حكمهم » الا يدل هذا على ان اساس شرعية تولي الحاكم لمنصبه واستمراره فيه هو رضا المحكومين ، وأن الخلافة انما هي عقد يركز على رضى الحاكم والمحكومين بالتزامات المترتبة عليه . بحيث اذا حاد الحاكم عن التزاماته فقد حصانته وحق بالتالي للامة خلعه .

ثم يرى عمر أن الذي يتولى أمور الناس أي الحاكم تبع لاولي رأيهم » ويعلق ظافر القاسمي على هذا المقطع من خطبة عمر في كتابه ص ٧٣ فيقول : « ان هذا يعني انه ليس من حق الخليفة أن يحكم الناس برأيه وحده وإنما عليه أن يتبع رأى أولي الرأي من الناس ولو أتيح لنا ان نقول كلام عمر بلغة الفقه الدستوري الحديث قلنا : ان الحاكم ينبغي ان يكون الى جانبه مجلس يقرر بالأكثرية وهو ينفذ » .

ويمضي القاسمي فيقول : (واذا كان عمر قد فاته ما نعرفه اليوم من تنظيم مجالس النواب والشيوخ وفقا لشكالتها وقوانينها ودساتيرها فإنه لم يفته أن يكون عالما بروح الشورى ومعانيها وبالحكم التمثيلي الذي لا يختلف عن قوله « أولي الرأي » انتهى كلام القاسمي .

على أنني احب أن أشير ثانية الى أهل الشورى الذين اختارهم عمر لاختيار خليفة من بين أظهرهم والذين وضع لمجلسهم نظاما لا يختلف كثيرا عن النظام الذي يمكن ان يوضع الآن لأية هيئة انتخابية من حيث سرية المذكرات والتأقيت ونظام الأغلبية .. الخ ، وكان حريا بالامة الإسلامية ان تستفيد من عبقرية عمر وبدلا من ذلك أسلمت نفسها الى ملك عضوض بعد مرور فترة قصيرة من الزمن على وفاة عمر .

وإذا كان عمر قد أفرغ في خطبته تلك جوهر النظرية الإسلامية في الشورى فإن هذه النظرية كانت موجودة نظرية وواقعا منذ عصر الرسالة .

على أن عمر بن الخطاب لم يفصل بين النظرية والواقع فلقد كانت الأحداث التاريخية التي دارت في زمنه ابلغ دليل على أيمانه المطلق بالشورى وهي أحداث أشرنا لها فيما تقدم .

والحقيقة ان الصحابة كلهم كانوا مؤمنين بالشورى حتى في أدق الأمور وأخطرها وهي مسألة انتخاب الخليفة وهو المبدأ الذي أوضحه ظافر القاسمي في كتابه نظام الحكم الشريعة والتاريخ الاسلامي عندما يقول في ص ٢٤٣ : « وأن هناك خبرا مهما يدلنا على مبلغ تمسك الصحابة بما نسميه اليوم (بالوضع الشرعي) ، وحرصهم على أن لا يصل احدا الى الخلافة الا عن طريق الشورى فلقد بقيت المدينة بعد قتل عثمان خمسة أيام والثوار يلتسمون من يجيبهم الى القيام بالأمر فلا يجدونه ، يأتي المصريون عليا فيختبئ منهم ويلوذ بحيطان المدينة فاذا لقوه باعدهم وتبرأ منهم ومن مقاتلتهم مرة بعد مرة ، ويطلب الكوفيون الزبير فلا يجدونه فاذا لقوه تبرأ منهم ويطلب البصريون طلحة فاذا لقيهم تبرأ منهم وعندما يتسوا ذهبوا جميعا الى سعد بن أبي وقاص فأبى تلقى الخلافة منهم ، ويقول القاسمي لا يصح ان يمر خبر كهذا من غير أن نعطينه حقه من التنبيه اليه فاذا صح أن الصحابة قد طمعوا في تولي الخلافة وأن كل واحد قد رأى نفسه أهلا لها وأن بعضهم او كلهم « ورم انفه » على حد تعبير أبي بكر حينما عهد بها الى عمر واذا كانت اصواتهم قد ارتفعت فيما بينهم حينما اجتمع أهل الشورى فهذا من طبيعة الحياة الشورية ولا حرج ان يتنافس على الخلافة . الاكفاء لها اما ان يتلقاها احد منهم عن غير الطريق التي رسمت في الإسلام ووضعت لها المبادئ والقواعد فهذا طمع في غير مطمع ويكفي هذا للتدليل على مبلغ ما

وصل اليه الصحابة من تفهم لمبدأ الشورى « أنتهى كلام القاسمي » .

وتأييدا للكلام القاسمي نقول ان علي بن أبي طالب الذي أبى تلقي الخلافة من الشوار قد قبل ان يتلقاها من كبار المهاجرين والانصار حين عرضوا عليه . لانهم في اعتقاده أهل الحل والعقد المؤهلين لاختيار الخليفة .

ولهذا السبب فأن عثمان بن عفان عندما جعل من عماله واقاربه مجلسا للشورى يرجع اليهم ويستشيرهم ولا يتخذ امرا بدون موافقتهم متجاهلا كبار المهاجرين والأنصار الممثلين الشرعيين للأمة الإسلامية آنذاك فإنه قد دفع الثمن غاليا بسبب تجاهله هذا اذ أن الرأي العام الإسلامي آنذاك لم يغفر له هذا الخطأ السياسي والدستوري وآلت النتيجة الى ما هو معروف .

وخلاصة الأمر أنه بالنسبة للعهد الراشدي أيام أبي بكر وعمر وعلي فقد كانت النظرية الإسلامية في الشورى متطابقة الى حد كبير مع الواقع الدستوري الذي ساد انئذ ولقد كانت الوسائل المتخذة لتحقيقها كافية بحد ذاتها لحاجات ذلك المجتمع ولاشك ان تلك الوسائل لا يمكن أن تكون كافية لحاجات مجتمع معاصر بلغت به التعقيدات الحضارية كل مبلغ .

قاعدة الشورى في الأنظمة السياسية بعد الراشدين وحتى سقوط الخلافة الإسلامية :

تمتد هذه الفترة منذ سقوط الخلافة الراشدة سنة ٤١ هـ، وتولي معاوية الحكم عام الجماعة وحتى سقوط الخلافة العثمانية على يد مصطفى كمال اتاتورك سنة ١٩٢٤ . وتتميز هذه الفترة بظهور العديد من الأسر التي أسست ملكا عضوا وحكمت العالم الإسلامي كالأسرة الأموية والأسرة العباسية والأسرة الفاطمية والأسرة العثمانية .

وأذا أردنا أن نعرف المدى الذى وصلت اليه هذه الدول من أخذها بقاعدة الشورى او طرحها جانبا فأننا نؤكد أن هذه الدول كانت سواء من حيث فصلها الدين عن السياسة حتى منذ زمن مبكر وبالتحديد منذ زمن معاوية الذى أتبع طرقا لا يقبلها الإسلام في اغتيال منافسيه او منافسي ابنه من بعده على الخلافة ، ذلك الحاكم الذى أخذ البيعة لابنه بالقوة دون أن يأخذ برأى كبار الفقهاء في الإسلام انذاك كعبدالله بن عمر وعبدالله بن عباس .

لقد كانت القوة في يد معاوية وكان في يده من القوة ما يغنيه عن طلب مبايعة ابنه بالرضى او بالشورى وماذا يهمه طالما أنه فصل الدين عن السياسة واصبح هو في جانب وكبار فقهاء الإسلام في جانب .

ولو سار معاوية على نهج الخلفاء الراشدين الذين سبقوه لما كانت القوة دافعا له على اغتصاب حق الأمة الاسلامية آنذاك ذلك الحق المتمثل بأن يكون القرار المتخذ من قبل الحاكم هو قرار أولي الرأي فيها أو قرار أغلبيتهم على الأقل وأولي الرأي كما حددناهم هم الفقهاء وكبار القادة السياسيين .

بل لما اغتصب حقها في أن يكون ولي عهد المسلمين قد جاء نتيجة لرضا أولي الرأي فيهم واستشارتهم .

أذن أحدث معاوية في الإسلام ما لم يحدثه أحد قبله ويكفي انه جعل الخلافة وراثية قيصرية ويكفي أنه جعل موازنة الدولة تحت تصرفه يتصرف بها كيف يشاء دون حسيب او رقيب ولا سيما في استمالة قلوب مخاصميهِ بالمال وبعبارة عصرية في شراء ضمائر الناس .

كل هذا بعد ان كانت الموازنة -بيت المال -مفصولة عن أموال الخليفة في عهد الراشدين ولا تنفق الا في اوجه الصرف المحددة شرعا .

ويكفي ان معاوية كان يصدر قراراته حسبما يشاء ولاسيما السياسية منها ودون ان يأخذ برأي أحد ولم يبق الا ان يقول انا الدولة والدولة انا .

نعم لقد افترقت النظرية الاسلامية في الشورى عن الواقع الدستوري منذ عهد معاوية وعلى دربه سار كل من جاء بعده من أمويين اللهم ما عدا عمر بن عبدالعزيز ومن عباسيين ومن فاطميين ومن عثمانيين .

ولقد التصق في اذهان الكثيرين أن الخليفة في الإسلام هو انسان مستبد ، وهو ظل الله على الارض وهو الصوت الذي لايجوز ان يعلو على صوته صوت . وان الناس ما هم الا آلات يحركها هذا الخليفة بكلمة ويقعدها بإشارة .

ولو ان اي باحث منصف توخى الحقيقة لوجد أن كل هذه الصفات التي الصقت بالخليفة هي من الإسلام براء . وأن الخليفة ما هو الا موظف عام بينه وبين الأمة عقد البيعة فهو يتعهد بأن يعمل لما فيه مصلحة الدولة مطبقا في ذلك شريعة الله جملة وتفصيلا بكل قواعدها ومبادئها وتفرعاتها ومقابل ذلك له عليهم حق الطاعة فان اخل بالتزامه كان مفروضا عليهم من قبل الله أن يثوروا عليه وأن يخلعوه اذ أن أساس عقد البيعة هو الرضا من الجانبين الحاكم والأمة . والالماذا قال ابو بكر أيها الناس اطيعوني ما اطعت الله فان عصيته فلا طاعة لي عليكم ؟

وفوق ذلك فالدليل الآخر يأتي من عمر بن الخطاب على أن أساس عقد البيعة هو الرضا وتبادل الالتزامات فلقد قال عمر وهو على المنبر أيها الناس من رأى في اعوجاجا فليقومه فانبرى له اعرابي بسيط يقول : والله يا عمر لو رأينا فيك اعوجاجا لقومناه بسيوفنا فاستحسن عمر قول الاعرابي ولم ينكر احد من المسلمين على الاعرابي ذلك وكان كبار الفقهاء شاهدين على ذلك فكان اجماعا من فقهاء المسلمين على ان الخليفة الذي يخل بالتزامه

ويحيد عن طريق الصواب - من وجهة النظر الإسلامية تجب الثورة عليه من قبل الأمة ولو بالسيوف . واما من حيث وجوب الرضا فيبيعة الخلافة فعلينا ان نذكر ان بني العباس كانوا يأخذون البيعة من المسلمين فارضين عليهم أن يخلفوا بالطلاق على ان لا ينقضوا البيعة عندها أفتى مالك بن أنس بعدم جواز طلاق المكره وبأن المسلمين في حل من البيعة طالما أنهم اكرهوا عليها .

اننا نبحث قضية الخلافة لانها مرتبطة بشكل جوهري بقضية الشورى ولاته اذا سلمنا بان الخليفة او الحاكم ما هو الاموظف عام من قبل الأمة سلمنا بان عليه التزامات لصالحها منها التزامه بالتمسك بقاعدة الشورى وعدم الخروج عليها .

هذا هو موقف الاسلام الصحيح من قضية الخلافة فلا كسروية ولا قيصرية بل انه من وجهة النظر الاسلامية تكون الأمة ائمة اذا لم تعاقب الحاكم الذي يظنى على حقوقها .

الم يقل رسول الله (ان من اعظم الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر) فاذا كانت الكلمة تشهر في وجه الحاكم الجائر هي من اعظم الجهاد فكيف بالثورة عليه من قبل الأمة ومعاقبته ؟

اذن الحاكم في الاسلام يجب ان يقوم بواجباته ومن اعظم الواجبات تطبيق اصول الشريعة وقواعدها ومن اعظم اصول الشريعة وقواعدها قاعدة الشورى والخليفة الذي يستبد برأيه ولا يهتم بأراء الأمة هو حاكم خالف مبدأ من مبادئ الشريعة واغتصب حقا من حقوقها فيستحق المحاسبة منها .

هذا عثمان بن عفان رغم انه خليفة راشدي ورغم أنه من المبشرين في الجنة فقد ارتكب بعض الاخطاء السياسية اثناء ممارسته للحكم وكان من أهمها توليته اقاربه في مناصب الدولة وهنا رأى المسلمون أن عليهم واجبا تجاه الله يتمثل في الثورة على هذا الخليفة وكانت حجتهم أنه أخل بالتزامه وأنه غير وابدل .

ومع ذلك كله رأينا الخلفاء أمويين وعباسيين وفاطميين وعثمانيين يفتصبون حق الأئمة باسم الإسلام فلاشورى بل ولاعدل ولا مساواة في معظم الأحيان وهم يقولون نحن ظل الله في الأرض وابو بكر أول الخلفاء الراشدين يزجر من قال له يا خليفة الله .

وخلاصة الامر هو أن النظرية الاسلامية في الشورى لم تطبق التطبيق الصحيح منذ انقضاء دولة الراشدين وما السوابق الدستورية التي حدثت في العهود التالية لعهد الراشدين سوى افتتحات على الاسلام واجتراء على حق الامة ولا يجوز بحال ان تعتبر محسوبة على الاسلام فالنظرية السياسية والدستورية الاسلامية شيء والواقع السياسي والدستوري الذي استمر كل تلك القرون شيء آخر .

قاعدة الشورى في الدول الاسلامية المعاصرة :

اولا: أريد أن اقول أن ما اعنيه بالدول الاسلامية المعاصرة هو تلك الدول التي تدين الاغلبية الساحقة من سكانها بالاسلام .

ثانيا : لقد شهد القرن العشرين انبثاق العديد من الدول الاسلامية بعد تحررها من الاستعمار الاوروبي والظاهرة الواضحة في هذه الدول انها منذ اللحظة الاولى لقيامها قد فصلت الدين عن السياسة بل لقد استمدت قوانينها من القوانين الغربية اللهم فيما عدا الاحوال الشخصية التي ما تزال في العديد من الدول الاسلامية تستمد من الشريعة الاسلامية .

واذا كان الأمر كذلك في الدول الاسلامية المعاصرة فلا يكون هناك مجال للبحث فيما اذا كانت قاعدة الشورى بمفهومها الاسلامي مطبقة في هذه الدول ام لا .

يقول عبدالحميد متولي في كتابة أزمة الفكر السياسي الاسلامي في العصر الحديث «اننا اذا القينا نظرة على دساتير الدول الاسلامية المعاصرة فأننا نجدان غالبيتها قد اقتصرت على

ذلك النص الشهير «الاسلام دين الدولة الرسمي» وهو نص لا يترتب عليه التزام على الدولة بتطبيق أحكام الشريعة الإسلامية وما هو إلا بمثابة تحية لطيفة للعقيدة الدينية التي تدين بها الاغلبية كما ان هناك بعض دول إسلامية أخرى نصت دساتيرها على علمانية الدولة كما هو شأن دستور الجمهورية التركية سنة ١٩٦١ ، كما نلاحظ ان تلك الدساتير جميعا بما فيها تلك التي نص فيها على ان الاسلام دين الدولة قد وضعت من حيث صياغتها وتقسيمها وتبويبها على مثال دساتير الدول الغربية .

والآن بعد أن فرغنا من تحديد جوهر النظرية الإسلامية في الشورى ومن دراسة مدى انطباق النظرية على الواقع في المراحل التاريخية الدستورية الإسلامية نكون قد أنهينا القسم الأول ونبدأ فوراً بالقسم الثاني : إعمال قاعدة الشورى الإسلامية في مجتمع إسلامي معاصر .

الفصل الرابع

اعمال قاعدة الشورى الاسلامية

في دولة اسلامية معاصرة

أسلفنا أن الشريعة الاسلامية هي المبادئ والقواعد الثابتة وأن الفقه الاسلامي هو حصيلة تطبيق هذه المبادئ والقواعد الثابتة على الواقع عبر العصور، وأن النظرية الاسلامية في الشورى شيء والوسائل المفضية الى تحقيق هذه النظرية واقعا وعملا شيء آخر، ذلك أن النظرية الاسلامية في الشورى هي مبدأ من مبادئ الشريعة الثابتة وأن الوسائل المفضية الى تحقيقها انما هي جزء من الفقه المتغير، والآن سوف نحاول أن نجيب على هذا السؤال: كيف يتسنى لدولة اسلامية معاصرة أن تعمل النظرية الاسلامية في الشورى كقاعدة من قواعد الحكم السياسي فيها؟ هل يكتفى بالسوابق الدستورية التي سادت ايام الراشدين والتي لا يمكن أن تلبى حاجات هذه الدولة المعاصرة الكثيرة والمعقدة؟

اننا نعتقد أن هذه الدولة المعاصرة تستطيع أن تتخذ من الوسائل بما يكفى حاجاتها وبما يحقق مبدأ الشورى الاسلامي في آن معا.

يقول المفكر سيد قطب في كتابه نحو مجتمع اسلامي ص ٥٦ «انه اذا كانت الشريعة قد جاءت بمبدأ عام فإن الجزئيات التي تدخل ضمن هذا المبدأ تكون موضع الاجتهاد مع الاسترشاد بالسوابق التاريخية والاحكام الفقهية مجرد استرشاد على أن لا

تصادم الاحكام التي يتوصل اليها اى مبدأ آخر من مبادئ الاسلام الاساسية ولا اصلا من اصوله التشريعية .

كما أننا هنا لا بد ان نؤكد على ان الاسلام لا يمنع ابناءه من الاستفادة من التجارب البشرية الاخرى كما أكد ذلك الامام محمد عبده والمفكر سيد قطب وغيرهما . والمقتبس من تجارب الأمم الأخرى إنما يصبح بعد تكييفه إسلاميا جزءا من الفقه الإسلامي ذاته لانه انما يدخل من باب المصلحة العامة المشروعة والجدية والتي هي أحد أهم مصادر الفقه الإسلامي .

وكنا قد ذكرنا فيما تقدم ايضا جوهر النظرية الإسلامية في الشورى وحددناها على النحو التالي :

- ١- الحاكم في الدولة الإسلامية ملزم بالاستشارة .
- ٢- الحاكم في الدولة الإسلامية انما يلتزم بمشاورة أهل الشورى أو أهل الحل والعقد من الأمة .
- ٣- الحاكم في الدولة الإسلامية ملزم برأي الأغلبية أي وُغلبية أهل الشورى أو أهل الحل والعقد .

٤- أن سلطة تقدير ما اذا كان الأجر جديرا بالمشاركة أم لا هي عائدة الى كل من الحاكم وأهل الشورى .

اذن فالوسائل التي يجب على الأمة أتباعها يجب أن تؤدي الى تحقيق هذا الجوهر في أي مجتمع إسلامي وفي أي عصر .

واذا تعمقنا جديا في جوهر النظرية الإسلامية في الشورى لقلنا انها تنتج مبدأ فصل السلطات . لماذا؟ لأنه ليس هناك تفرد ولا استئثار من قبل اي فرد أو أية هيئة أو اية سلطة بمقررات الأمة وفقا للمفهوم الإسلامي للشورى ، فهناك حاكم وهناك أهل الشورى وحسبما قال عمر بن الخطاب كما ذكرنا فان من يقوم بهذا الأمر أي الحاكم إنما هو تبع لأهل الرأي من الأمة أي لأهل الشورى ، أي أنه وفقا لمبدأ الشورى الاسلامى يجب ان تكون

هناك سلطة تنفيذية يتولاها الحاكم وسلطة تشريعية يتولاها أهل الشورى .

أننا نحاول ان نبحث عن الوسائل التي تحقق النظرية الاسلامية في الشورى معتمدين في ذلك على وجوب الانتفاع بالتجارب البشرية الاخرى بعد تكييفها اسلاميا وصيرورتها جزءا من الفقه الاسلامي عن طريق المصلحة العامة والمشروعة والجدية كمصدر من مصادر الفقه الاسلامي ، ويدعم رأينا هذا ما يشبه الاجماع من قبل المفكرين المعاصرين على وجوب الاستفادة من التجارب البشرية الأخرى من أجل تحقيق قاعدة الشورى الإسلامية في أى مجتمع إسلامي معاصر يريد ان يجعل الشريعة الاسلامية دستورا سياسيا واجتماعيا له .

الفصل الخامس

اعمال قاعدة الشورى

في مجال السلطة التنفيذية

اعمال قاعدة الشورى في طريقة تولي الإمام أو الحاكم لمنصبه :

كان الخليفة الراشدي يتولى منصب الخلافة عن طريق ترشيح أهل الشورى أو أهل الحل والعقد ثم بعد ذلك تأتي مبايعته من قبل من كان حاضرا بالمدينة من المسلمين . ولأزعم أن المسلمين في كل الامصار كانوا يأتون الى المدينة لمبايعة الخليفة بعد ترشيح أهل الشورى له لان صعوبة الاتصالات ربما كانت تقف حائلا يحول دون ذلك ، ومع ذلك فان الحسن بن علي اشار على والده علي بن أبي طالب بأن لايقبل تولي الخلافة الا اذا حضر على الأقل زعماء الامصار لمبايعته من كل أنحاء الدولة الاسلامية . وهناك من يقول ان الحسن بن علي كان يرى ان يتم اختيار الخليفة بناء على مبايعة جميع المسلمين في كل الامصار ، وهذا ما يجعل تولي الخليفة لمنصبه شبيها لتولي رئيس الجمهورية لمنصبه عن طريق الاقتراع العام في أى نظام جمهوري معاصر .

وذهب بعض الباحثين الى ان البيعة في الاصطلاح السياسي وكما طبقت أيام الخلفاء الراشدين عقد ثنائي الطرف الخليفة طرفه الاول والأمة طرفه الثاني ولا بد فيها من تحقق شروط اصلية حتى تكون مشروعة وأنما نريد من لفظ مشروعة انها منطبقة على

احكام الشريعة بالمفهوم الذي أراده فقهاء الحقوق الدستورية في الاسلام، كما نريد من هذا اللفظ ما يراد منه في هذه الايام من حيث انطباقه على صحة التمثيل .

اول هذه الشروط : هو التزام الخليفة باحكام الكتاب والسنة وتعهد بتطبيق جميع الاوامر والنواهي الواردة فيهما فان ابو بكر اول من سن ذلك في خطابه الشهير « اطيعوني ما اطعت الله فيكم و تبعه عمر في أول خطبة له فقال : « فوبر الكعبة لاحملن العرب على الطريق » . ولما وقف عبدالرحمن بن عوف على المنبر ودعا عثمان للمبايعة قال له : « اتبايعنى على الكتاب والسنة وسيرة الشيخين ؟ وكان علي بن ابي طالب اوضح الخلفاء في هذا المعنى اذ أنه عندما قال له ربيعة بن ابي شداد : بايع على كتاب الله وسنة رسوله وسنة ابي بكر وعمر ، فقال له على : ويلك لو ان ابا بكر وعمر عملا بغير كتاب الله وسنة رسوله لم يكونا على الحق . ان التزام الحاكم بالتقيد باحكام الكتاب والسنة يشابهه في هذه الايام اليمين الدستورية التي يحلفها الرؤساء والملوك حين تولي سلطاتهم وهو في رأيي سابقة دستورية اسلامية تقيد بها الخلفاء الراشدون الاربعة وكان حرياً ان يتقيد بها من جاء بعدهم .

ثاني هذه الشروط : هو ان تتوافر الحرية الكاملة للامة في البيعة وان لا يكون فيها اي نوع من انواع الضغط والاكراه وان لا يشوبها اي عامل من العوامل التي تفسدها أو تبطلها سواء اكان ذلك العامل نفسياً او خلقياً او اغراء بمنصب او موعده بمال او ما مائل ذلك من الاسباب التي تجعل البيعة باطلة من اساسها ولا يترتب عليها اي حكم فاذا ما توفر جو الحرية التي يستطيع معها التعبير عن الرأي الحقيقي كما جرى في بيعة الخلفاء الراشدين كانت البيعة صحيحة والا كانت اخضاعاً للاعناق كما جرى في اخضاع معاوية الامة على مبايعة يزيد .

ثالث هذه الشروط: المعارضة ذلك بأنه اذا ما توافرت الحرية كانت المعارضة من نتائجها الطبيعية . واذا فقدت المعارضة كان الحكم مطلقا لاثر للشورى فيه ولهذا رأينا معارضة قامت في وجه خلافة ابي بكر واخرى قامت في وجه خلافة عمر لكن ابا بكر تغلب عليها بالاقناع ، اما المعارضة التي قامت في وجه علي بن ابي طالب فتلك لها ظروف سياسية اخرى معروفة بعيدة عن روح الاسلام .

واذا تحققت هذه الشروط الثلاثة وبادر الناس الى البيعة على اساسها انعقدت الخلافة الانعقاد الشرعي الذي اراده الله بقوله «وامرهم شورى بينهم» .

وخلاصة القول ان البيعة المرادة بالشرع انتخاب حقيقي يعبر فيها الناس عن اختيارهم شخص الخليفة الذي سيتولى امورهم وطبيعي ان يلتزم المبايعون بالطاعة ما التزم الخليفة باحكام الدين وتقيدها .

كما أنه من الطبيعي ان الاكثرية هي التي تقرر شخص الحاكم الذي تنتخبه وللأقلية ان تعارض او تمتنع عن التصويت وقد وقع هذا في بيعة أبي بكر واعتبرت بيعته صحيحة ومارس سلطات الخليفة بالاستناد عليها .

والحقيقة انه بالاستناد الى الكيفية التي تولى بها ابو بكر وعمر وعثمان وعلي الخلافة مما لا يتسع هذا الكتاب لتحليله وبالاستناد الى تحليل القاسمي المتقدم وبالاستناد الى روح الشورى وحكمتها وبالاستناد الى مبدأ الانتفاع بالتجارب الانسانية الاخرى المتقدم استطيع القول ان تولي الحاكم في الدولة الاسلامية المعاصرة انما يتم على النحو التالي :

١- مرشحون يرشحون انفسهم لمنصب الحاكم بحيث تتوافر فيهم صفات محددة كالعدالة الجامعة لشروطها والكفاءة الجسدية لتولي هذا المنصب وكذلك المذكورة اذا اجمعت كل الفرق

الاسلامية على وجوب ان يكون الحاكم رجلا اللهم ما عدا
الخوارج الشيبية .

٢- كل مرشح يجب عليه ان يقدم برنامج الانتخابي ومن الطبيعي
ان يتصدر برنامج الانتخابي التزامه باحترام الدستور
ودستور الدولة الاسلامية في الاساس هو كتاب الله وسنة
رسوله .

٣- مجلس الشورى الاسلامي يرشح عن طريق الاغلبية البسيطة احد
هؤلاء المرشحين لتولي منصب الحاكم فاذا لم تحقق هذه
الاغلبية منذ المرة الاولى يعاد الاقتراع ثانية بين اكثر اثنين من
حيث الاصوات التي حصل عليها في المرة الاولى بحيث سيحصل
احدهما على الاغلبية في المرة الثانية حتما .

٤- يجب ان يعرض مرشح مجلس الشورى على الشعب السياسي في
الدولة الاسلامية وفق المفهوم الذي سنحدده لهذا الشعب
السياسي فيما بعد فاذا وافق الشعب المسلم على مرشح مجلس الشورى
بالاغلبية البسيطة انعقدت البيعة . والا فلا لأن الشعب المسلم
يجب ان يملك حق الفيتو على مرشح مجلس الشورى الاسلامي
وفي حالة ممارسته لحقه في الفيتو على مرشح مجلس الشورى
يجب ان يعاد الترشيح ثانية مع استبعاد المرشح الذي رفضه
الشعب المسلم .

٥- يجب أن تجري العملية الانتخابية من قبل مجلس الشورى
وكذلك عملية الاستفتاء على مرشح مجلس الشورى في جو من
الحرية الكاملة ويجب ان يتاح للمعارضة ممارسة نشاطها بكل
حرية طبعاً ، فاذا ما توفرت هذه الخطوات ووافق الشعب على
مرشح مجلس الشورى انعقدت البيعة له ونتج عن هذه البيعة
التزام الحاكم بالعمل بكتاب الله وسنة رسوله والتزام الامة
بالطاعة فاذا اخل الحاكم بالتزامه حق للامة خلعه ولكن الذي
يمارس هذا الحق نيابة عن الامة هو مجلس الشورى لان اخلال

الحاكم بكتاب الله او سنة رسوله هو بمثابة خرق الدستور الذي يبرر في غالبية دساتير الدول الحديثة عزل الرئيس ومحاكمته .

اعمال قاعدة الشورى في العلاقة بين الحاكم والوزارة :

عني علماء السياسة الشرعية والمؤلفون في الاحكام السلطانية بموضوع الوزارة وجاءوا بهذا المبحث بعد الامامة مباشرة كما انهم تصدوا للمبحث شرعية هذه الوزارة : يقول الفراء ص ١٣ « اما تقليد الوزارة فجاز لما حكاه الله تعالى عن نبيه موسى عليه السلام « واجعل لي وزيراً من اهلي ، هارون اخي ، اشدد به ازري ، واشركه في امري » واذا جاز ذلك في النبوة كان في الامامة اجوز .

وأما الماوردي فقال ص ٢٢ « وليس يمتنع جواز هذه الوزارة لقول الله تعالى حكاية عن نبيه موسى « واجعل لي وزيراً من اهلي فاذا جاز ذلك في النبوة كان في الامامة اجوز » هذا هو وجه التدليل الشرعي الذي ذهب اليه الفقهاء وهو واحد كما رأينا غير انهما اوردا تعليلاً عقلياً اضافة الى التدليل الشرعي قالوا فيه . . « لان ما وكل الى الامام من تدبير الامة لا يقدر على مباشرته جميعه الا بالاستنابة ونيابة الوزير المشارك له اي للامام في التدبير اصح في تنفيذ الامور من تفرده بها يستظهر به على نفسه ويكون ابعد من الزلل وامنع من الخلل . .

ان علماء السياسة الشرعية عندما درسوا الوزارة انما درسوها على ضوء الواقع الذي كان يجري ايام الخلافة العباسية حيث يدلنا التاريخ على أن منصب الوزارة قد أستحدث بصورة رسمية عام ١٣٢ هـ وهو عام تولي بني العباس الحكم اذ أن الواقع وتشعب الحاجات هو الذي جعل العباسيين يستحدثون منصب الوزارة وهو الذي جعل فقهاء السياسة الشرعية يقومون بتبرير هذا المنصب من الناحية الاسلامية ويحاولون رسم نطاق

لعمل الوزارة ولعلاقتها بالامام على ضوء هذا الواقع .
ولما كانت السوابق العملية الدستورية التي جرت أيام
الراشدين هي غير ملزمة لنا في الاسلام فكيف بالسوابق التي جرت
أيام العباسيين ؟
لذلك فان كيفية تكوين الوزارة في أية دولة إسلامية معاصرة
وكذلك علاقة هذه الوزارة بالحاكم ليس لها صورة مرسومة في
الشريعة الإسلامية وإنما تركت للمجتمع الإسلامي يحددها حسب
درجة رقيه وتشعب حاجاته .

فقد يرى المجتمع الإسلامي في دستوره أن تشارك الوزارة
الحاكم في أعبائه وعلى ضوء ما قاله الماوردي وعلى ضوء الواقع
الذي كان يجري أيام العباسيين وبذلك لايجري أبرام أي أمر من
شؤون السلطة التنفيذية الا بعد التصويت عليه من قبل الوزارة اللهم
ما عدا صلاحيات محددة تكون لهذا الحاكم دون الوزارة وهذا ما
يتوافق الى حد بعيد مع النظام البرلماني .

او قد يرى المجتمع الإسلامي أن يكون الوزراء مجرد
مستشارين للحاكم بحيث لايجري تصويت على أمر من الأمور وإذا
جرى فأنما هو مجرد استطلاع من قبل الحاكم لأراء هؤلاء الوزراء
بحيث يملك الحاكم أن يستقل برأيه دون أن يلزم بأراء هؤلاء
الوزراء حتى ولو اجمعوا على رأي معين وهو ما يتوافق الى حد
بعيد مع النظام الرئاسي .

والحقيقة انه وعلى ضوء روح الشورى الإسلامية فانه يجب
أن تشارك الوزارة الحاكم في القيام بأعباء الوظيفة التنفيذية كما
ذهب اليه الفقيهان الماوردي والفراء بحيث لاينفذي عمل الا بعد
التصويت والموافقة عليه من قبل الوزارة اللهم ما عدا اعمال
محددة يستقل بها الحاكم دون الوزارة كتعيين رئيس للوزراء
مثلا .

اعمال قاعدة الشورى في الوظيفة الإدارية

اما عن أعمال قاعدة الشورى في الوظيفة التنفيذية فقد تحدثنا أنه انسجاما مع روح الشورى الإسلامية فإنه يجب أن تشارك الوزارة الحاكم في القيام بأعباء الوظيفة التنفيذية حتى لا يكون هناك استبداد ولا تفرد في أية ناحية من نواحي الحكم وبحيث لا ينفذ أي عمل كقاعدة عامة إلا بعد التصويت عليه من قبل الوزارة وهذا ما يشبه وزارة التفويض التي كانت قائمة أيام الخلافة العباسية .

اما في مجال الوظيفة الإدارية فقد رأى الفقهاء أن وزارة التنفيذ تشبه ما نطلق عليه اليوم بالوظيفة الإدارية لأن وزير التنفيذ ليس له أن يشارك في شؤون الحكم وكذلك الوظيفة الإدارية لا تعنى بشؤون الحكم ولأن وزير التنفيذ من أعماله القيام بمهمة معينة وأنه كما يقول الماوردي ص ٢٥ والفراء ص ٥ وسيط بين الحاكم وبين الرعية ، وكذلك الوظيفة الإدارية إنما هي تنفيذ القوانين والمراسيم .

ومهما يكن الأمر فالدولة الإسلامية في العصر الحاضر غير ملزمة بتجارب الراشدين فكيف بالعباسيين ؟ ان اعمال روح الشورى الإسلامية يقتضي من الإدارة لاسيما وانها في التحليل المعاصر للأمور أصبحت تتمتع بصلاحيات وسلطة تقديرية - ان لا تستبد في الأمور على الناس بل يجب عليها أن تتحاور وتتشاور - ولا سيما في الأمور الاقتصادية - مع الذين يعينهم قرارها بحيث يكون القرار الإداري الذي يصدر في النهاية تكريما لنتيجة هذه المحاورة والاستشارات وبذلك تنفذ روح الشورى الى أعماق المجتمع الإسلامي حتى لا يكون هناك استبداد ولا ظلم في أي ناحية من نواحي هذا المجتمع .

الفصل السادس

إعمال قاعدة الشورى في نطاق السلطة التشريعية

ان من جوهر النظرية الإسلامية في الشورى أن يقوم الى جانب الحاكم مجلس للشورى يتولى الوظيفة التشريعية وبحيث يكون الحاكم تبعا لتفسير عبارة عمر بن الخطاب (الحاكم تبع لاولى رأى الامة) منفذا للقرارات التي يصدرها هذا المجلس، ان أية دولة اسلامية تريد تطبيق الشريعة الإسلامية يكون بمقدورها أن تستفيد من تجارب الأمم الأخرى في حدود الشريعة الإسلامية اذا قضت المصلحة العامة الجدية المشروعة ذلك وأنها بالتالي تستطيع أن تقتبس النظام النيابي مثلا في حدود القواعد والمبادئ الثابتة التي نصت عليها هذه الشريعة .

ولا يمكن اسناد الوظيفة التشريعية الى الفقهاء المسلمين فحسب ومن ناحية أخرى لا يمكن قصر الوظيفة التشريعية على نواب ينتخبون من الشعب مباشرة .

ولا بد من أن يقوم بالوظيفة التشريعية في تلك الدولة مجلسان احدهما هو مجلس النواب والثاني هو مجلس الفقهاء ويشكلون معا مجلس الشورى الاسلامي الذي يقابل البرلمان .

مجلس النواب :

نعني بمجلس النواب ذلك المجلس الذي انتخب اعضاءه من بين صفوف الأمة الإسلامية ومن سائر طبقاتها وعند الحديث عن مجلس النواب باعتباره احد المجلسين اللذين يتوليان الوظيفة

التشريعية فانه لا بد من التعرض للأمور التالية :

اولا: طريقة تكوين مجلس النواب:

لا شك انه في النظام الاسلامي يمكن أن ينتخب النواب عن طريق الاقتراع العام المباشر السري ذلك أن هذه الطريقة في اختيار النواب لا تعارض أي مبدأ من مبادئ الإسلام كما ان البشرية لم تتوصل الى هذه الطريقة الا بعد كفاح مرير فلا يمكن ان نعود بالآمة الإسلامية الى الوراء .

ويرى البعض عدم الأخذ بالأقتراع العام في ظل النظام الاسلامي معللين رأيهم بأن عامة الناس هم من الغوغاء ومستشعدين بقول ابن عباس عن العامة (انهم ما اجتمعوا الاضروا وما تفرقوا الا نفعوا) ولكن اصحاب هذا الرأي يقولون انه اذا اقتضت المصلحة الأخذ بنظام الاقتراع العام فليس ثمة ما يحول دون الأخذ به

وهنا نحب ان نتساءل انه اذا كان الأخذ بنظام الاقتراع العام صائبا فلماذا كان الخلفاء يفتحون أيديهم للعامة من أجل المبايعة ؟ كما نضيف ان الرسول قد ساوى بين المسلمين في الحقوق كافة عندما قال (المسلمون سواسية كأسنان المشط) .

اذن الاسلام أقر المساواة بين أفراد الأمة الإسلامية وتفرعاً على ذلك فإن الاقتراع يجب أن يكون عاما حتى تتحقق هذه المساواة .

وتأسيساً على ما سبق فكل مواطن في الدولة الإسلامية يحوز العقل والبلوغ والأسلام والعدالة يملك الحق بأن ينتخب دون تمييز بين هذا وذاك بمنزلة علم او ثروة او جاه .

اما أن يكون الاقتراع مباشرا وسريا فهو ما تفرضه المصلحة العامة المشروعة انطلاقاً من طبيعة التقدم البشري .

لكن قضية المرأة تثور هنا ، اذ هل يحق للمرأة أن تشارك في
إنتخاب الأعضاء ؟

تدلفا السوابق التاريخية الدستورية الاسلامية على ان المرأة
المسلمة كانت تشارك في بعض نواحي الحياة العامة دونما
استنكار من الرسول أو من صحبه من بعده بل أن أبا بكر الصديق
طلب من فاطمة بنت محمد أن تبايعه بالخلافة . وعدم الاستنكار
أقرار فمثلا كانت المرأة تشارك في الحرب في عهد الرسول وبما أن
الحرب ناحية عامة في حياة الامة فبالقياس يجوز للمرأة ان
تشارك في نواحي الحياة الاجتماعية الاخرى طالما أنه لا يوجد نص
يمنعها من ذلك إذن فتأسيسا على ما سبق وفي ضوء
الظروف والتطورات المعاصرة وفي ضوء غياب النص يكون
للمرأة المسلمة البالغة العاقله المشهود لها بالعدالة الحق
بالانتخاب .

وهنا ايضا تثور قضية غير المسلم وهل يملك حق الانتخاب ؟
لا مفر من الاعتراف بأنه لا يجوز أن يقترح لأختيار النواب في
ظل اي نظام إسلامي ذلك أن جميع السوابق الدستورية
والسياسية الإسلامية لا تعترف له بما يشبه هذا الحق فمثلا البيعة
التي كانت تتم للخلفاء لم يكن الذميون يشاركون فيها مهما علت
منزلتهم الاجتماعية .

كما أنه اذا عرفنا أن الهدف الأساسي من قيام الدولة في
المفهوم الإسلامي هو تحقيق إرادة الله المتمثلة في تطبيق الشريعة
الإسلامية والوظيفة الأساسية لمجلس النواب بالتالي هي تمثيل
إرادة الأمة الإسلامية في تطبيق الشريعة الإسلامية والمفروض وفقا
للفظرية الإسلامية أنه عندما يدلي المواطنون باصواتهم إنما
يعبرون عن إرادة الله في تطبيق الشريعة الإسلامية ولا يتصور ذلك
من غير المسلم الذي لا يمكن ان تنصرف إرادته الى تطبيق هذه
الشريعة وعليه فلو قلنا انه يحق للذمي المشاركة في الحياة
السياسية للأمة الإسلامية فأن ذلك يتعارض مع الأصول الإسلامية .

وفي كل هذا نفترض بالطبع أن الأمة افصحت عن ارادتها في تطبيق شريعة الله عن طريق انيثاق لجنة وضعت مشروعا للدستور الاسلامي وان هذا المشروع قد طرح على الأمة وان الأمة قد وافقت عليه .

اذن ففي الدولة الاسلامية شعب سياسي وشعب اجتماعي والشعب السياسي هو الشعب العامل وهو المسلمون وحدهم :

ثانيا : شروط العضوية في مجلس النواب الاسلامي :

من المعلوم انه لا يجوز في اي نظام سياسي أن يفتح باب العضوية لمجلس النواب لمن أراد بل لا بد من توافر شروط خاصة لهذه العضوية وبالتالي فالنظام السياسي الاسلامي لا يمكن أن يخرج عن هذه القاعده ، والشروط التي يمكن اشتراطها في المرشح لعضوية مجلس النواب الاسلامي يمكن تفريعها الى نوعين :

١- الشروط العامة التي ذكرناها فيما تقدم والتي يشترط توافرها في المرشح لعضوية مجلس الشورى الاسلامي بمجلسيه ولدى تطبيق هذه الشروط على المرشح لعضوية مجلس النواب نجد أنها العدالة والكفاءة العقلية والنزاهة .

٢- الشروط التي تبررها المصلحة العامة للدولة الاسلامية وهي شروط يعتمد في تقديرها على حاجات الأمة الاسلامية حسبما تراه من مصلحتها كشرط السن مثلا اذ قد تشترط سن معينة ولنفرض أنها ثلاثون سنة وذلك على أساس أنه كلما تقدمت السن في الشخص كلما كانت تجاربه انضج في الحياة وكلما كان أقدر على تحمل المسؤولية ، كذلك قد يشترط فيه مثلا المقدرة الجسمانية على مزاولة المسؤولية .. الخ . على أن هناك قضية دقيقة تثير اهتمامنا وهي قضية المرأة أذ هل يجوز لها أن ترشح نفسها لعضوية مجلس النواب الاسلامي ؟

الحقيقة أنه اذا نظرنا الى آراء الفرق الاسلامية فأنا نجد

قد منعت المرأة من الولاية العامة بالاستناد (الى الحديث النبوي) ، « ما افلح قوم ولو عليهم امرأة » وقد شذ عن هذه القاعدة الخوارج الشيعية الذين جوزوا حتى امامة المرأة ، وبما ان تمثيل الامة هو نوع من الولاية العامة فان المرأة لذلك ممنوعة من دخول المجلس النيابي كما يمضي غالبية المفكرين المعاصرين في هذا الاتجاه على أساس ان دخول المرأة لمجلس الشورى الاسلامي يتعارض مع النص الصريح كما ان السوابق الدستورية تثبت ان المرأة ما كانت تتولى امرا فيه ولاية عامة على المسلمين (ان السوابق الدستورية تثبت ان المرأة ما كانت تتولى امرا فيه ولاية عامة على المسلمين) غير ان الماوردي رأى انه يجوز لغير المسلم تولي الوظيفة الادارية (وزارة التنفيذ في اصطلاحه) ولكن لايجوز للمرأة تولي هذه الوظيفة (على أن المفكرين المعاصرين وبوعي منهم لتقدمية هذا العصر يتساءلون كيف يتسنى للمرأة أن تحافظ على حقوقها في ظل أي نظام إسلامي طالما أن الإسلام يمنعها من ترشيح نفسها للبرلمان وبالتالي دخولها فيه؟ ويجيبون على هذا بالنسبة لمن جوز لها حق الانتخاب - أنه بما أن الإسلام قد أعطاها حق الانتخاب فإنه ينتج عن ذلك أن النساء بإمكانهن انتخاب الرجال الذين يعلنون في برامجهم الانتخابية حرصهم الواضح على حقوق المرأة والمرأة نصف المجتمع وبإمكانها ان تلعب دورا رئيسيا في اختيار نوابها المفضلين .

على أن التحليل العميق للمسألة قد يجعلنا نخرج بنتيجة مؤداها ان الاسلام لا يحرم المرأة من عضوية مجلس الشورى الاسلامي . لماذا؟ لأن الحديث الذي يستندون اليه قيل بمناسبة معينه هي أن كسرى فارس مات فولى قومه ابنته عليهم فلما بلغ ذلك الرسول قال هذا القول لان سفير الرسول الى كسرى قد أسئئت معاملته كما هو معلوم في كتب السيرة فيحتمل اذن أن الذي دفع الرسول الى هذا القول هو كرهه للفرس وتمنيه لهم عدم الفلاح بسبب اساءتهم لسفيره لأنه يريد أن يعم الحكم على كل قوم

ولوا أمورهم امرأة ، خاصة وأن علماء اصول الفقه قد وضعوا قواعد للاستدلال منها أن العبرة بخصوص السبب للعموم للفظ أي أن الحكم الوارد في الحديث النبوي لا يتعدى الواقعة التي قيل بناء عليها فإذا جاء لفظ الحديث عاما فلا يعني هذا ان يكون حكمه ايضا عاما وينبني على هذا أن الحديث لا ينهض حجة في منع المرأة من الولاية العامة وإذا كان هناك من يحتج على ان المرأة ممنوعة من الامامة في الصلاة لذا لا تجوز ولايتها قلنا ان هذا قياس مع الفارق لان أصل القياس علته دينية وفرع القياس علته سياسية ، ومن المفكرين المعاصرين (من يقول بأن من حق المرأة في الشريعة الاسلامية أن تتولى جميع أعمال الدولة وفي طليعة هؤلاء محمد عزة دروزه الذي قال ما خلاصته ان القرآن يقرر مشاركة المرأة والرجل في كيان الدولة والمجتمع على حد سواء ومن جملة ذلك الحياة النيابية وغير النيابية والتنظيمات الوطنية والكفاحية .. الخ) .

كما يقول أنه اذا كانت المرأة في القرون الاسلامية الاولى لم تشترك في شؤون الدولة على نطاق واسع فمرد هذا الى طبيعة الحياة الاجتماعية وليس من شأنه ان يعطل الاحكام الاسلامية .

ومن رأي محمد عزة دروزه كذلك الدكتور ظافر القاسمي في كتابه نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الاسلامي حيث يرى أن المرأة في التاريخ الاسلامي قد تولت حتى رئاسة القوم رئاسة فعلية بحيث كانت المرجع الاول والاخير في الشؤون الدينية والسياسية ويرى ان اوضح مثال على ذلك عائشة والتي اخذنا عنها شيئا كثيرا من الدين الاسلامي ولو كانت ترى ان المرأة غير مؤهلة شرعيا لتولي هذه الرئاسة لما قبلت بأن تقوم بهذا الدور بل ان رسل علي اليها كانوا يبحثون معها الامور السياسية قبل ان يتحدثوا مع طلحة والزبير مما يدل فعلا على هذه الرئاسة الفعلية .

ورغم أن اغلبية الفكرين حتى المعاصرين منهم وجميع الفرق الإسلامية عدا الخوارج الشيعية ينكرون ولاية المرأة العامة على شؤون المسلمين (فأنتني أميل الى القول بأن المرأة في الاسلام مؤهلة لدخول مجلس الشورى الاسلامي).

اما القضية الثانية: وهي قضية غير المسلم فنقول ايضا أن الفقهاء المسلمين والمفكرين المعاصرين يمنعون الذمي من أن يرشح نفسه لعضوية مجلس النواب الاسلامي على أساس أنه ممنوع من الولاية العامة على شؤون المسلمين كما منعه من حق الانتخاب كما ذكرنا. وعلى هذا الأساس فإن الشعب السياسي في أية دولة تتخذ الشريعة الإسلامية منهاجاً اجتماعياً ونظام حكم لها إنما ينحصر في المسلمين فقط. ولكن من المعروف أن هناك الشعب الاجتماعي أي أنه لا بد من طوائف غير إسلامية في المجتمع الإسلامي وهم المصطلح على تسميتهم بالذميين فكيف تصان حقوقهم في ظل هذا النظام الإسلامي وقد حرموا من حق الانتخاب ومن حق العضوية؟ نستطيع القول أن الشريعة الإسلامية تعطيهم من الحقوق ما يمكن أن يشكل بتعبير اليوم الحقوق والحريات الطبيعية والاقتصادية والاجتماعية ودليلنا على ذلك قول الرسول (من أذى ذمياً فانا خصمه) وقول الله تعالى: (أن تبروهم وتقسطوا اليهم) والمبدأ الفقهي العام (لهم ما لنا وعليهم ما علينا) والتطبيقات القانونية في التاريخ الإسلامي أثبتت أن غير المسلمين من الذميين كانوا يملكون ذات الحقوق - عدا الحقوق السياسية - التي كان يملكها المسلمون، كما أن حقوق هؤلاء الذميين تشكل جزءاً من النظام الإسلامي بحيث لا يجوز لأحد أو لهيئة حتى لو كانت مجلس الشورى أن تشرع بما ينتقص من هذه الحقوق والافتكون قد خالفت النصوص والمبادئ الشرعية (النظام العام الإسلامي).

بالإضافة الى ذلك فإنه يمكن أن تكلف الطوائف غير الإسلامية بانتخاب هيئات خاصة تقوى حق تمثيلها ويمكن أن تدخل

مجلس النواب بصفة أعضاء مراقبين وتكون لها مهمة استشارية في الدولة بكل ما يتعلق بالأمور التي تمس شؤون هذه الطائفة أو تلك بصفة مباشرة .

والحق ان مشكلة الذمي مشكلة معقدة في النظام الإسلامي ذلك أن التقدم البشري قد فرض التساوي في الحقوق السياسية بين كافة فئات المواطنين كما ان مسألة الهيئات الممثلة للطوائف و'الطائفية' كلها قد أنهكت الشرق العربي على مدار تاريخه الإسلامي لذلك فان فقهاء المسلمين في العصر الحاضر مطالبون بإيجاد مخرج لهذه المسألة يجنب الشرق مساوئ الطائفية حتى اذا ما اعتمدت الشريعة نظاما سياسيا واجتماعيا في دولة اسلامية ما امكن لهذه الدولة ان تجد الحل المناسب ، علما بأنه ليس هناك نص قاطع يحرم الذمي من المشاركة في الحياة السياسية نهائيا بل هناك المبدء الاساسي، (لهم ما لنا وعليهم ما علينا) وكذلك الآية (لا ينهاكم الله ...) كما أن المارودي يمنع المرأة من وزارة التنفيذ (الوظيفة الادارية) ويجيزها للذمي كما أن عمر بن الخطاب لم يكن يأخذ الجزية من نصارى تغلب لانهم عرب افلا يمكن إذن أن يسمح للذميين بدخول مجلس النواب وبالمشاركة في الانتخابات التي تجري لانتخاب اعضائه دون ان يسمح لهم بدخول مجلس الفقهاء بالطبع وحيث يقف مجلس الفقهاء في مواجهة اي حركة قد تبدر من مجلس النواب بتأثير اعضاءه الذميين بعيدا عن الاسلام وذلك دون اللجوء الى هيئات طائفية عانى منها الشرق العربي طويلا ؟

خاصة وان الجنسية الإسلامية تمنح للمسلم والذمي على حد سواء وربما يكون في نظام المجلسين هذا حل لهذه المشكلة حيث نضمن عدم انحراف مجلس النواب عن تعاليم الاسلام لرقابة مجلس الفقهاء عليه من جهة وحيث نضمن دخول الذميين في مجلس النواب من جهة اخرى .

ثالثا: كيفية اعمال قاعدة الشورى في مجلس النواب :

كنا قد توصلنا في الصفحات السابقة الى ان الذي يلزم الحاكم في الاسلام هو رأي اغلبية مجلس الشورى الاسلامي وبالتالي فان القرار المتخذ لا يجوز ان يكون وليد ارادة واحدة بل يجب ان يكون وليد رأي الاغلبية في مجلس النواب لا وليد رأي عضو بارز أو رأي اقلية من الاعضاء البارزين وهكذا فانه اذا احيل مشروع القانون من قبل الحكومة الى المجلس او تقدم عدد من النواب بمشروع قانون ما فانه يكون لكل نائب الحق في مناقشة هذا المشروع بالطريقة التي يشاء ثم يتحاور النواب ويتناقشون ويتشاورون بكل حرية ثم يصوتون على هذا المشروع بحرية ايضا فاذا وقفت الاغلبية البسيطة الى جانبه ، رجع رأيها وصدر القرار وكأنه صادر من مجلس النواب برمته .

ولا بد هنا من الانتفاع بالتجارب الاخرى لذلك قد ترى الامة في دستورها أنه في بعض المسائل المهمة كتعديل الدستور قد يشترط اغلبية موصوفة واعني بتعديل الدستور تعديل الاحكام الفقهية التي دخلته لامبادئ الشريعة وقواعدها الثابتة اذ ان الثانية لا يجوز المساس بها لانها في نظر الاسلام خالدة أما الأحكام الفقهية فهي متغيرة وتخضع للتعديل لان الفقه متغير كما قلنا أما الشريعة فتأبته .

مجلس الفقهاء

قلنا أن مجلس الفقهاء هو أحد المجلسين اللذين يتوليان الوظيفة التشريعية في الدولة الاسلامية المعاصرة اما طريقة تكوين مجلس الفقهاء فلا بد من الانتباه الى أن مجلس الفقهاء هو الآخر يجدر به ان يكون مجلسا منتخبا من الشعب مباشرة وهذا بنظري أضمن وأفضل ذلك انه اذا اعطينا الحاكم حق تعيين اعضاءه اصبح هذا

المجلس بفعل الضرورة خاضعا لمن عينه حتى يحافظ كل عضو على فرصة تعيينه مرة اخرى وبالتالي فقد يصبح هذا المجلس رهن هوى الحاكم . وقد لا يشرع الا حسب مشيئته وهواه لذلك فاحترازا واستفادة ومن تجارب الانظمة الاخرى بخصوص فساد نظام تعيين مجلس الشيوخ فيها بسبب كل ذلك يجب ان يلجأ الى الانتخاب في اختيار اعضاء مجلس الفقهاء .

قد يقول قائل ولكن ما الفائدة من اعطاء الشعب حق اختيار اعضاء مجلس الفقهاء طالما ان الشعب لا ينتخب اعضاء المجلس على اساس التفقه في الدين بل قد ينتخبهم منطلقا من اعتبارات غير دينية لان عامة الشعب ليسوا متفقهين في الدين اصلا حتى يعرفوا الاصلح من المرشحين لمجلس الفقهاء من وجهة النظر الاسلامية ؟

والجواب على ذلك كله هو لماذا لا نفترض ان الشعب المسلم سوف ينتخب مرشحيه الفقهاء على أسس تهمة كثيرا كدرجة التزام الدين أو الانفتاح أو بالنسبة لشدة البعض في تطبيق الشريعة ولين ورفق البعض الآخر وحتى بالنسبة لالتزام بعض الفقهاء بطريقة مذهب معين في الاجتهاد وتحرر البعض الآخر علما بان الفقيه المرشح سوف يعلن طريقته الاجتهادية في برنامجه الانتخابي وبالتالي فان اختيار الشعب المسلم لمرشحيه الفقهاء سوف يمثل التيار الراجح لهذا الشعب لتحديد طبيعة واتجاه هذا المجلس من حيث التزم او الانفتاح ومن حيث الشدة او الرقة ومن حيث الالتزام بمذهب معين او التحرر .

كما أن اختيار أسلوب الانتخاب المباشر يجعل الصلة وثيقة بين الشعب وبين ممثليه من الفقهاء ويجعل الشعب اكثر اهتماما ورقابة على الأعضاء كما يجعل الأعضاء أكثر تمثيلا وتحسسا لأمانى هذا الشعب ، اسئلة كثيرة تطرح نفسها ولربما يقول قائل لماذا لا نعطي الحاكم حق التعيين لاءعضاء مجلس الفقهاء مع منح العضو حق البقاء في المجلس لمدى الحياة ؟ وفي ذلك ضمانة اكيدة

له من الخضوع لهوى الحاكم .

نقول ردا على ذلك أن في إعطاء العضو حق البقاء مدى الحياة بالتعيين خطورة كبيرة من حيث أن ذلك سيؤدي الى جمود هذا المجلس وعدم استطاعته التطور وملاحقة تطور الأحداث السياسية والاجتماعية والاقتصادية في العالم فالمجلس الذي يعين اعضاؤه مدى الحياة يخشى أن يظل محافظا على اتجاه الحاكم الذي عينه لمدة طويلة لان فرصة استبدال اعضاءه لا تكون ألا بالموت أو فقدان الأهلية مثلا فلو كان اتجاه هذا المجلس هو التزمت مثلافانه سيؤدي الى التضييق على الناس لمدة طويلة مما قد يؤدي الى الاضطرابات .

لذا فالأفضل هو ان يعرض هذا المجلس أسوة بمجلس النواب على الشعب مباشرة كل فترة زمنية حتى يستبقي الشعب العضو الصالح ويستبدل بالعضو غير الملائم عضوا آخر صالحا وفي ذلك تتحقق رقابة كافية من الشعب على ممثليه .

ان كل هذا انما يدخل النظام السياسي والدستوري الإسلامي عن طريق المصلحة العامة المشروعة كمصدر من مصادر الفقه الإسلامي .

واما بالنسبة للشروط التي يجب توافرها في ناخبي مجلس الفقهاء فلا ارى من المصلحة أن تختلف عن الشروط الواجب توافرها في ناخبي مجلس النواب

واذا كانت الكثير من الدول الأوروبية التي تعتنق نظام المجلسين انما تقرر أن يجرى انتخاب مجلس الشيوخ على درجتين أو تلجأ في بعض الأحيان الى نظام التعيين فلذلك مبررات تاريخية عندهم ولا ينبغي أن تنساق الدولة الإسلامية ورائهم في ذلك لانه لا مبرر والحالة هذه لحرمان الشعب من اختيار ممثليه في اي مجلس مباشرة حتى يكون هذا المجلس او ذاك اصدق تعبيراً عن روح الأمة وضميرها .

اما بالنسبة لشروط العضوية في مجلس الفقهاء فبالتوفيق بين الشروط العامة الواجب توافرها في عضو مجلس الشورى الإسلامى الواردة في الصفحات السابقة وبين طبيعة مجلس الفقهاء الإسلامى ودوره التشريعى نجد أنه ومن باب مصلحة الأمة أيضا أن تشترط في هذا العضو حصوله على درجة عالية ورفيعة من التفقه بالشرعية الإسلامية وهنا قد تشترط الأمة حسب المصلحة اما أن يكون المرشح قد حصل على درجة الدكتوراه في العلوم الشرعية او الفقهية الإسلامية او أن يكون قد امضى في حقل التأليف او التدريس الجامعى الإسلامى مدة خمسة سنوات مثلا او غير ذلك من الشروط التى تفرضها الأمة ضمانا لمصلحتها وفي هذا الشرط بون شامع بين عضو مجلس الفقهاء الإسلامى وعضو مجلس الشيوخ الغربى واشتراط هذه الدرجة الرفيعة من التفقه بالشرعية الإسلامية يفرضه الدور الذى يلعبه مجلس الفقهاء في الوظيفة التشريعية .

كما قد يشترط أن يكون هذا العضو قد بلغ سنا معينه حسب ما تقرره الأمة في دستورها وما تبرره مصلحة الأمة لأن المرء بعد أن يتجاوز الثلاثين تزداد حنكته وتوازنة ويزداد تضلعه بالعلم الذى يتخصص به ويشترط بعضو مجلس الفقهاء الإسلام واستبعاد الذمى هنا من دخول مجلس الفقهاء لايحتاج الى برهان كذلك يشترط العقل من حيث عدم الجنون او العته بل يجب أن يكون عضو مجلس الفقهاء متمتعا بعقلية راجحة حتى يتسنى له القيام بدوره وهنا يوجد تماثل مع النظام الغربى وتشترط بعضو مجلس الفقهاء العدالة الجامعة لشروطها حسبما تحدده كتب الفقه الإسلامى اما بالنسبة لاشتراط الذكوره فكنا قد ناقشنا في الصفحات السابقة قضية المرأة وقلنا بأننا نرجح حق المرأة في الولاية العامة اما عن كيفية اعمال قاعدة الشورى في مجلس الفقهاء فأن ما قلناه بشأن النواب ينطبق هنا في مجلس الفقهاء

الوظيفة التشريعية في الدولة الإسلامية ونطاقها :

أولاً: وظيفة مجلس الشورى الإسلامي في النظام السياسي والدستوري الإسلامي :

قلنا أن هذا المجلس المكون من مجلس النواب ومجلس الفقهاء انما يتولى الوظيفة التشريعية ويمكن أن نستلهم من خلال وظائف اهل الشورى في عهد الراشدين ومن خلال الوظائف التشريعية التي تضطلع بها مجالس البرلمان في الدول الحديثة أن وظيفة مجلس الشورى الإسلامي بمجلسيه انما تتركز في :

حق اقتراح القوانين :

كما قد اسلفنا بأن سلطة تقدير ما اذا كانت القضية تستحق المشاورة ، ام لا عائدة ليس فقط لرئيس الدولة الاسلامية بلوايضاً لاهل الشورى او اهل الحل والعقد وهانحن نطبق ما توصلنا اليه سابقاً هذا ايضاً علماً بأن حق اقتراح القوانين يجب أن يكون عائداً لكلا المجلسين طالما أن كلا منهما يستند الى الشعب مباشرة .

حق تقرير القوانين

وذلك من كلا المجلسين اذ أن كل منهما يرتكز على الشعب وهكذا فاذا اقر احد المجلسين مشروع قانون فانه من الواجب اقراره من المجلس الآخر حيث تكون موافقة كل منهما ضرورية لاتمام العملية التشريعية فاذا ما رفض احدهما مشروع قانون اقره الآخر استحال اصداره ويسقط ازاء اصرار الآخر على رفضه .

الرقابة على اعمال السلطة التنفيذية :

وذلك لأن الحاكم هو تبع لأولى الرأي من الأمة كما قال عمر بن الخطاب وبالتالي فإن السلطة التشريعية يجب أن تمارس

الرقابة على أعمال الحاكم وأعمال الوزارة أيضا حتى تحقق الحكمة التي توخاها عمر من مقالته تلك والتي تتوافق مع جوهر النظرية الإسلامية في الشورى وسوف نناقش هذه النقطة بعد قليل .

ثانيا : نطاق الوظيفة التشريعية لمجلس الشورى في الدولة الإسلامية :

بالرجوع الى الوظائف التي كان يضطلع بها أهل الشورى أيام الرسول وأيام الراشدين واستفادة من الصلاحيات التشريعية التي تمارسها مجالس البرلمان في الدول الحديثة فإنه يمكننا القول أن الوظيفة التشريعية لمجلس الشورى الإسلامي يمكن أن تشمل على فرض الضرائب وتحديد طرق جبايتها وعقد القروض باسم الدولة وصك العملة وحمايتها وتنظيم التجارة مع الدول الأخرى واصدار التشريعات المتعلقة بتقدم العلم والفنون وتنظيم الجنسية والتجنس وبتأسيس المحاكم والغاءها وكذلك الصلاحيات الواسعة بشؤون الدفاع الوطني وعلان الحرب والعقوبات والتشريعات الخاص بالضمانات الإسلامية للمواطنين وبالحقوق السياسية والأحوال الشخصية والجرائم والعقوبات وتشريعات العمل والنقابات .. الخ .

فاذا ما عملت الأمة في دستورها على منح مجلس الشورى الإسلامي هذه الصلاحيات الواسعة فأنها تكون قد جعلت منه درعا واقيا في وجه أي استبداد محتمل من السلطة التنفيذية .

على أن الملاحظة الهامة هنا هي أن صلاحيات مجلس الشورى الإسلامي التشريعية ليست مطلقة بل هي مقيدة بالشريعة الإسلامية وذلك على الوجه التالي :

● بالنسبة للنصوص الواردة في الكتاب أو السنة والقطعية الثبوت والقطعية الدلالة معا فإن سلطة مجلس الشورى حيالها

مقيدة بالكامل وليس لها مجال للخروج عليها أو الاجتهاد في مجالها وذلك كآليات المحرمة مثلاً للربا .

● بالنسبة للنصوص القطعية الثبوت والظنية الدلالة فإن الوظيفة التشريعية هنا أنما تقتصر على الترجيح أي ترجيح معنى محتمل على آخر على النحو الذي حدده علماء الفقه الإسلامي .

● بالنسبة للنصوص الظنية الثبوت أي أجاديث اخبار الأحاد والقطعية الدلالة فإن التعامل معها يعتمد على المذهب الإسلامي المعتمد كأساس لاستنباط الأحكام الشرعية مما لا يتسع المجال لتفصيلا .

● بالنسبة للأجماع فإن السلطة التشريعية ليس لها تجاوزه الا اذا كان اجماعا مستندا الى مصلحة وتغيرت المصلحة وهذا يحتاج لنسخة الى اجماع من كافة فقهاء العالم الإسلامي في عصر من العصور قبل اعتماد نسخة من قبل السلطة التشريعية في دولة اسلامية معينة .

● اذا امكن الحاق واقعة غير منصوصة بواقعة منصوصة عن طريق القياس فيجب على السلطة التشريعية اعتماد القياس وهذه هي القاعدة .

● الاستحسان : يمكن للسلطة التشريعية أن تعدل عن القياس في مسألة ما اذا وجدت دليلا آخر أقوى يقتضي هذا العدول وهذا هو الاستثناء .

● المصالح المرسله : اذا كان هناك مسألة لم ينزل فيها نص ولا اجماع ولا يوجد قياس حيالها وكانت مصلحة المسلمين في اعتماد حل معين لها هي مصلحة عامة وجدية ومشروعة إسلامياً فإنه يحق للسلطة التشريعية أن تعتمد هذا الحكم المعين لها لان الأصل في الاشياء الاباحة والمصلحة في الواقع مجال خصب للسلطة التشريعية لاصدار العديد من التشريعات ولاقتباس الكثير من التقدم عن الأمم الأخرى ضمن الشروط الموضوعه لها وأن الأحكام بعد دخولها

الفقه الإسلامي عن طريق المصلحة تصبح جزءاً من الفقه الإسلامي حتى لو كانت مقتبسة عن الأمم الأخرى .

● العرف : كما يمكن للسلطة التشريعية أن تعتمد العرف أساساً لإصدار التشريعات إذا كان هذا العرف متحلياً بالشروط التي حددها له الإسلام .

من هذا نجد أن السلطة التشريعية في الدولة الإسلامية عندما تصدر التشريعات تكون مقيدة بهذه القواعد وليست مطلقة الصلاحيات على النحو الذي نلاحظه في بريطانيا مثلاً .

أعمال قاعدة الشورى في العلاقة بين المجلسين :

قلنا أن كلا المجلسين يرتكزان على الشعب مباشرة ولذلك يجب أن يتوليا على قدم المساواة القيام بالوظيفة التشريعية وعلى هذا الأساس فإن إقرار مشروع قانون من قبل أحدهما يجب أن يقترن بإقرار الآخر له والإسقاط مشروع القانون رغم إقراره من قبل المجلس الأول ، وإذا كانت بعض النظم الغربية تجعل مجلس النواب في مركز أفضل في مجال الوظيفة التشريعية فذلك لمبررات خاصة منها أن مجلس الشيوخ يرتكز على التعيين أو ينتخب على درجتين وهو مما ينبغي أن لا يتواجد في كيفية تكوين مجلس الفقهاء الإسلامي . كما أن حق اقتراح القوانين يجب أن لا يكون قصراً على أحدهما دون الآخر ، وإن وجود مجلسين يتوليان الوظيفة التشريعية في النظام الإسلامي فيه من التوافق مع روح الشورى ما فيه طالما أنه لا توجد هيئة واحدة تنفرد بالوظيفة التشريعية بل هناك هيئتان تتوليانها بحيث يصدر القانون وليد مشاور وتوافق ورضا الهيئتين .

ضرورة نظام المجلسين في النظام السياسي والدستوري الإسلامي :

إذا كان لنظام المجلسين في الدول الغربية مبررات تاريخية وفنية فإن له في ظل النظام الإسلامي مبررات أخرى مستمدة من روح التشريع الإسلامي .

أذن كيف تضمن التطبيق السليم للشريعة الإسلامية لو قصرنا الوظيفة التشريعية على مجلس نواب ينتخب مباشرة من الشعب أذ قد لا يضم هذا المجلس بين صفوفه أغلبية من الفقهاء تستطيع أن تؤمن التطبيق الصحيح للشريعة . ولو قلنا بوجوب أن يكون المرشح لمجلس النواب فقيها لكانت النتيجة أن يصبح مجلس النواب مجلسا للفقهاء فقط وهؤلاء الفقهاء ليسوا مختصين إلا في الشريعة الإسلامية . وفقهها وقد لا يكونون على وعي كامل بمسائل أخرى سياسية واقتصادية واجتماعية تمس مصالح الجماعة بشكل جوهري مما قد يلحق الضرر البليغ في الأمة لأن القوانين التي يصدرها هذا المجلس قد تقصر عن تحقيق آمال وتطلعات الجماعة .

لذا كان من الضروري الأخذ بنظام المجلسين في النظام الإسلامي بحيث يكون هناك مجلس نواب يمثل قلب الأمة ومجلس فقهاء يمثل عقلها الذي لا يلبي من نبضات قلب الأمة إلا ما كان متوافقا مع الشريعة الإسلامية .

هذا وقد أشار فقهاء القانون الدستوري إلى أن نظام المجلسين يعمل على إبراز الشكل الحقيقي لدولة الاتحاد المركزي أذ أن مجلس النواب يمثل كل الشعب ومجلس الشيوخ يمثل الوحدات السياسية المحلية لكن في ظل النظام الإسلامي كيف يمكن لدولة اتحاد مركزي أن توفق بني هذين الاعتبارين طالما أن مجلس الفقهاء لا يقوم بوظيفة مجلس الشيوخ في تلك الدول ؟

يمكن التوفيق بين حقيقة ان الدولة المركزية تتكون من ولايات وحقيقة ان مجلس الفقهاء هو اصلا ضمانة لسلامة تطبيق الشريعة الاسلامية وذلك بانه اذا كانت الدولة الاسلامية مثلا تضم عشرين ولاية فيتكون مجلس الفقهاء من ٦٠ عضوا ثلاثة اعضاء فقهاء لكل ولاية واذا وجد من يقول بان المجلس الدستوري الذي يتولى الرقابة على دستورية القوانين يغني عن وجود مجلس الفقهاء وذلك على أساس منح هذا المجلس الدستوري صلاحيات واسعة بحيث ينظر الى مدى انطباق القانون على الشريعة الاسلامية من تلقاء نفسه فإننا نرى ان ذلك لا يغني عن وجود مجلس فقهاء يستند الى الشعب مباشرة ومزودا بصلاحيات تشريعية كاقترح القوانين ومناقشتها وقرارها جنبا الى جنب مع مجلس النواب وفي هذا ضمانة أكيدة لسلامة تطبيق الشريعة الاسلامية .

مفهوم القاعدة الشرعية في الإسلام :

اذا كان جوهر المفهوم الغربي للقانون هو ان هناك قواعد طبيعية أزلية موجودة في الطبيعة اصلا ليس على العقل البشري الا اكتشافها وذلك كمبدأ الحرية الفردية وان العقد الاجتماعي ينقلها من الحالة الطبيعية الى الحالة المدنية فأن المفهوم الماركسي للقانون يتلخص في أن القانون ولید العوامل الاقتصادية وانه قانون الفئة المسيطرة على عوامل الانتاج في المجتمع .

اما المفهوم الاسلامي للقاعدة الشرعية فيتلخص في أن هناك قواعد ربانية أنزلها الله على رسوله من شأنها أن تقيم التوازن بين الفرد والمجتمع بحيث لا يطغى أحدهما على الآخر والفرق بين المفهوم الاسلامي والمفهوم الماركسي واضح اما الفرق بين المفهوم الغربي والمفهوم الاسلامي فيكمن في انه في المفهوم الاسلامي بان الله هو الذي اوجد هذه القواعد الشرعية اما في المفهوم الغربي فان القانون الطبيعي موجود بشكل تلقائي

طبيعي في الوجود بالاضافة الى ان القواعد الشرعية في النظام الاسلامي موجودة في كتاب الله وسنة رسوله والتي هي امتداد لهذا الكتاب اما في النظام الغربي فهذه القواعد موجودة في الطبيعة والذي يكشفها هو العقل البشرى السليم ولقد انعكست هذه المفاهيم على المصادر العينية لهذه القواعد المنظمة للعلاقات الاجتماعية بين البشر .

فالمصدر العيني للقانون في النظام الغربي هو القانون الطبيعي وفي النظام الماركسي هو العوامل الاقتصادية أما في الإسلام فان المصدر العيني للاحكام الشرعية هو كتاب الله وسنة رسوله .

الفصل السابع

أعمال قاعدة الشورى في نطاق العلاقة بين السلطتين التنفيذية والتشريعية

تدخل السلطة التشريعية في نطاق عمل السلطة التنفيذية

لا شك أن من جوهر النظرية الإسلامية في الشورى أن يمارس أهل الشورى رقابتهم على أعمال السلطة التنفيذية كما تفرض ذلك قواعد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وقاعدة مناصحة أولياء الأمر واستئناسا بالسوابق الدستورية أيام الراشدين فمثلا في عهد عثمان نلاحظ أهل الشورى الحقيقيين يمارسون رقابتهم على أعماله وينتقدون سياسته في كل مناسبة وتطبيقا لذلك فإنه في دولة إسلامية معاصرة ارتضت الشريعة منهاجا سياسيا واجتماعيا لها يجب أن يعطي مجلس الشورى صلاحية توجيه السؤال والاستجواب أو أن يمارس التحقيق في أعمالها وكذلك يجب أن يكون لمجلس الشورى صلاحية التصويت على الثقة بالوزارة وسحب هذه الثقة عند اللزوم وكذلك صلاحية إتهام الحاكم بأغلبية موصوفة لخرقه الدستور أو تعطيله حدود الله في الشريعة الإسلامية أو لاية مخالفة أكيدة لهذه الشريعة أو للخيانة العظمى وفي هذه الحالات يجب أن تكف يد الحاكم عن ممارسة صلاحياته ويجب أن تشكل محكمة خاصة لمحاكمته وهذا المبدأ وضعه عمر بن الخطاب يوم أعلن كما ذكرنا أن الحاكم يستمر في منصبه مادام حائزا على رضى وثقة الشعب ممثلا في أهل الشورى .

تدخل السلطة التنفيذية في نطاق عمل السلطة التشريعية

تستطيع السلطة التنفيذية أن تتدخل في عمل السلطة التشريعية عن طريق اقتراح القوانين تطبيقاً لما ذكرنا من أن من جوهر مبدأ الشورى الإسلامى أن سلطة تقدير ما إذا كانت المسألة تستحق المشاورة أم لا عائدة للحاكم و لاهل الشورى على حد سواء ، كما أن للسلطة التنفيذية صلاحية الاشراف على انتخابات مجلس الشورى ودعوته للاجتماع في غير ادوار انعقاده العادى وكذلك فض اجتماعاته وهذه كلها مسائل تنظيمية تفرضها المصلحة العامة .

وهكذا يتحقق التعاون والتشاور والتوازن بين السلطتين دون أن تطفئ أحدهما على الأخرى والخلاصة أن النظرية الإسلامية في الشورى يمكن أن تعمل في الواقع المعاصر دون أن تصطدم مع التقدم البشرى فالشريعة الإسلامية مرنة ولذلك لا يمكن أن تعود بالإنسان الى الوراء ما طبقت التطبيق السليم .

المراجع

- ١- الوسيط في القانون الدستوري العام ح ١ ، ح ٢ ، ادمون رباط
الطبعة الثانية ١٩٦٨ .
- ٢- محاضرات لطلاب الجامعة اللبنانية في القانون الدستوري
للاستاذ حسن الجبلي للسنة الدراسية ١٩٧٨ - ١٩٧٩ .
- ٣- محاضرات لطلاب الجامعة اللبنانية في القانون الدستوري
للاستاذ حسن الجبلي للسنة الدراسية ١٩٧٩ - ١٩٨٠ .
- ٤- اصول الفقه الاسلامي ، الدكتور محمد مصطفى شلبي - الطبعة
الاولى سنة ١٩٧٤ .
- ٥- الاحكام السلطانية والولايات الدينية ، الماروردي ، الطبعة
الثالثة سنة ١٩٧٣ ، مطبعة مصطفى البابي - القاهرة .
- ٦- مقدمة ابن خلدون - ابن خلدون - دار احياء التراث العربي -
بيروت .
- ٧- شبهات حول الاسلام - محمد قطب - الطبعة السادسة - مكتبة وهبة
بعبدين .
- ٨- نحو مجتمع اسلامي - سيد قطب - الطبعة الاولى ١٩٦٩ م .
- ٩- الاسلام عقيدة وشريعة ، الامام محمود شلتوت ، دار القلم
بالقاهرة .
- ١٠- مجموعة كتب الاسلام - سعيد حوى - الطبعة الاولى سنة ١٩٦٩
- مطبعة دار الكتب - بيروت .
- ١١- القانون الدستوري والانتظمة السياسية - محسن خليل - الطبعة
الاولى سنة ١٩٧٥ .
- ١٢- أزمة الفكر السياسي الاسلامي في العصر الحديث - عبد الحميد
متولى - الطبعة سنة ١٩٧٠ .
- ١٣- الخلافة والامامة - عبدالكريم الخطيب - الطبعة الثانية سنة
١٩٧٥ .

- ١٤ - سيرة ابن هشام - ابن هشام - الطبعة الثالثة سنة ١٩٧٥ .
- ١٥ - تاريخ الطبري - الطبري - الطبعة الثانية سنة ١٩٦٨ .
- ١٦ - الامامة والسياسة - ابن قتيبة الدينوري - الطبعة الثالثة ، سنة ١٩٧٠ .
- ١٧ - السياسة الشرعية - ابن تيمية - الطبعة الرابعة سنة ١٩٦٩ - دار الكتاب العربي بمصر .
- ١٨ - السياسة الشرعية - ابو علي الفراء - الطبعة الرابعة سنة ١٩٧٥ - دار الكتاب العربي بمصر .
- ١٩ - نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الاسلامي - الكتاب الاول - ظاهر القاسمي - الطبعة الثالثة سنة ١٩٨٠ .
- ٢٠ - حوار مع صديقي الملحد - مصطفى محمود - الطبعة الخامسة سنة ١٩٧٧ .
- ٢١ - عقائد الشيعة الامامية - محمد رضا المظفي - الطبعة الثالثة سنة ١٩٦٦ .
- ٢٢ - مفاهيم اسلامية حول الدين والدولة - ابو الاعلى المودودي - الطبعة الاولى سنة ١٩٧٧ - دار القلم بالكويت .

الفهرس

المقدمة ٢-١ الفصل الاول:

- مدخل الى دراسة قاعدة الشورى الاسلامية ٤-٣
- التمييز بين الشريعة الاسلامية والفقه الاسلامي ٥-٤
- مبدأ الانتفاع بالتجارب البشرية في تنظيم المجتمع الاسلامي ٦-٥
- كيفية اعمال الشريعة الاسلامية في عصرنا الحاضر ٧-٦
- موضع الحاكم او الخليفة او الامام في النظام السياسي الاسلامي ١٧-٧

الفصل الثاني:

- النظرية الاسلامية في الشورى ١٩-١٨
- مصادر قاعدة الشورى في الاسلام ٢١-١٩
- آراء بعض المفكرين بقاعدة الشورى الاسلامية ٣٤-٢١
- مدى التزام الامام او الحاكم او الخليفة بالمشاورة ٤٠-٣٤
- ماهي الامور التي يلزم فيها الامام بمشاورة المسلمين مسبقا ٤٠
- صفات ومؤهلات اهل الشورى في القرآن والسنة وفي عهد الراشدين ٤٦-٤٠
- الشروط العامة الواجب توافرها في اهل الشورى في الدولة الاسلامية ٤٧-٤٦
- مدى الزامية رأي اهل الشورى للامام في عهد الرسول والعهد الراشدي ٥٢-٤٨
- آراء المفكرين في الزامية رأي اهل الشورى للامام ٥٢
- هل الامام ملزم برأي الاغلبية ٥٥-٥٢

الفصل الثالث

- قاعدة الشورى في الواقع الدستوري الاسلامي ٥٦
- قاعدة الشورى في عصر الرسول ٥٧-٥٦
- قاعدة الشورى في عصر الراشدين ٦٣-٥٧
- قاعدة الشورى في الانظمة السياسية بعد الراشدين ٦٧-٦٣
- والى سقوط الخلافة الاسلامية

• قاعدة الشورى في الدول الاسلامية المعاصرة ٦٨-٦٧
الفصل الرابع:

• اعمال قاعدة الشورى الاسلامية في دولة ٧١-٦٩
اسلامية معاصرة
الفصل الخامس:

• اعمال قاعدة الشورى في مجال السلطة التنفيذية ٧٢
• اعمال قاعدة الشورى في طريقه تولي الامام او ٧٦-٧٢
الحاكم لمنصبه
• اعمال قاعدة الشورى في العلاقة بين ٧٧-٧٦
الحاكم والوزارة
• اعمال قاعدة الشورى في الوظيفة الادارية ٧٨

الفصل السادس:

• اعمال قاعدة الشورى في نطاق السلطة التشريعية ٧٩
• مجلس النواب ٨٠-٧٩
• طريقة تكوين مجلس النواب ٨٢-٨٠
• شروط العضوية في مجلس النواب ٨٦-٨٢
• كيفية اعمال قاعدة الشورى في مجلس النواب ٨٧
• مجلس الفقهاء ٨٧
• الوظيفة التشريعية في الدولة الاسلامية ونطاقها ٩١
• حق اقتراح القوانين ٩١
• الرقابة على اعمال السلطة التنفيذية ٩٢-٩١
• نطاق الوظيفة التشريعية لمجلس الشورى في ٩٤-٩٢
الدولة الاسلامية
• اعمال قاعدة الشورى في العلاقة بين المجلسين ٩٤
• ضرورة نظام المجلسين في النظام السياسي ٩٦-٩٥
والدستوري الاسلامي
• مفهوم القاعدة الشرعية في الاسلام ٩٧-٩٦

الفصل السابع:

• اعمال قاعدة الشورى في نطاق العلاقة بين السلطتين ٩٩-٩٨
التنفيذية والتشريعية
• المراجع ١٠١-١٠٠
• الفهرس ١٠٢



المعهد العالي للدراسات الإسلامية

٥١٨ •

كلمة الناشر

مشكلة الديمقراطية مهما اختلفت تسمياتها ظلت تشكل احد ابرز هموم المجتمع البشري منذ ان كان حتى يوم الناس هذا. وعبر عصور التاريخ البشري حرصت كل الفلسفات والنظريات على تقديم تصوراتها لحل هذه المشكلة التي سببت الالم الكبير للعديد من الاجيال البشرية.

والاسلام من خلال مفهومه الشمولي للحياة كدين ودولة تصدى بحزم لهذه المشكلة ووضع لها تصورات كليه تصلح لكل زمان ومكان على عادة الاسلام في تعامله مع القضايا الازلية.

واذا كان التصور الاسلامي لمشكلة «الديمقراطية» والعلاقة بين الحاكم والمحكوم قد غاب عن اذهان الكثيرين بفعل الركام الذي خلفته سنوات الهزيمة الحضارية التي عاشها ابناء الامة الاسلامية فان القواعد الكلية ظلت راسخة محفوظة باعتبارها جزءا من هذا الدين العظيم.

هذا الكتاب محاولة جريئة تحاول الاجابة على العديد من الاسئلة المتعلقة ببعض جوانب نظام الحكم الاسلامي نقدمها اليوم عليها تكون دافعا لباحثين اخرين علمهم يقدمون اجابة على اسئلة تتعلق بجوانب اخرى من نظام الحكم في الاسلام.

العالم اليوم بحاجة ماسة الى نظام الاسلام يقدم تفصيلي يلائم حاجات هذا العصر ونحسب ان العلماء.

بلال



0269052